وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

السنة التاسعة عشرة العدد ٢/٢٩ ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (٢/٢٩) (٢٠١٢م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.
7. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.
8. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.
9. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.
10. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.
11. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.
12. يزود صاحب البحث – عند نشره – بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة...

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على خاتم الأنبياءِ والمرسَلين نبينا محمد وعلى آله وصحبهِ أجمعين، وبعد...،

فهذهِ دُرَّةٌ جديدة تنتظم في عِقد مجلة الجامعة العراقية العدد ٢/٢٩، حَوَت بين جنباتها أبحاث قيّمة تناولت الكثير من المجالات المعرفية من علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله لتكون لبنة في بناء صرح المسيرة العلمية الغراء التي دأبت جامعتنا في إثرائها بكل ما هو جديد ونافع.

راجين المولى- عز وجل- أن ينفع القارئ الكريم بما بذله الباحثون من جهد.

والله الموفق.

هيئة التحرير

المحتويات

اسم البحث	الصفحة
١- الإدغام الواجب بين علماء العربية وعلماء التجويد	
د.كيان احمد حازم..	١-٢٢
٢- عدة المفقود زوجها- فقه مقارن	
د.مخلص سلمان داود..	٢٣-٤٤
٣- الحكم الغيابي بين الشريعة والقانون	
أ.م.د.عبد القادر عزيز أحمد	
م.م.هبة محمد محسن..	٤٥-٨٦
٤- الوسطية في التشريع الإسلامي- الحج أنموذجاً	
د.عمر عدنان علي..	٨٧-١٢٢
٥- عبد الرحمن بن حاطب ومروياته الفقهية	
م.م.محمد علي حسين..	١٢٣-١٨٥
٦- مسائل في صلاة المحبوس	
د.عادل فاضل عبد..	١٥٩-١٧٨
٧- عمرة القضاء وأثرها على حياة المسلمين: دروس وعبر	
م.د.عبد الجبار ستار البياتي..	١٧٩-٢٠٦
٨- مقدمة ابن خلدون- دراسة نقدية تحليلية	
م.م.مصطفى فرحان عوض..	٢٠٧-٢٣٦
٩- العلامة الكوراني ودوره في الدولة العثمانية	
وليد عبد الملك كتانه..	٢٣٧-٢٦٦
١٠- المنحى العقلي والفلسفي عند علماء البصرة- الجاحظ أنموذجاً	

اسم البحث	الصفحة
م.م.محمد كريم محمد الجميلي..	٢٦٧-٣٠٠
١١- الإدارة العملية للاستثمارات المصرفية الإسلامية المرابحة- المضاربة- المشاركة	
د.عزيز إسماعيل محمد..	٣٠١-٣٤٢
١٢- الأسس الاقتصادية لتقليل المخاطرة من المنظور الإسلامي	
أ.د.كامل عبد القادر حسين...	٣٤٣-٣٧٨
١٣- إجراءات رفع الحصانة البرلمانية في دستور جمهورية العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥م	
م.م.تغريد عبد القادر علي...	٣٧٩-٤١٤
١٤- قراءة جديدة لثورة العشرين العراقية- دراسة في الأسباب والنتائج	
م.د.طالب بحر فياض...	٤١٥-٤٤٢
١٥- العمائر الدينية وتأثيرها اللاحق في مفهوم طرز قاعات العروض المسرحية	
أ.م.د.طالب عبد الحسين فرحان......................................	٤٤٣-٤٨٠

الإدْغامُ الواجِبُ
بينَ
عُلَماءِ العَرَبِيَّةِ وعُلَماءِ التَّجويد

د. كيان أحمد حازم

قِسم اللغة العربيّة - كلِّيَّة الآداب

جامعة بغداد

تتأثّر الأصواتُ بعضُها بِبعضٍ عند تجاورِها في السلسلةِ الكلاميةِ، وتتنوّع صُوَرُ ذلك التأثّر، إلاّ أنّ معظمَها ينضوي تحتَ موضوعِ المُماثلةِ، وهي أن ينحوصوتانِ متجاورانِ أو أكثرُ نحو التماثلِ أو التقاربِ في المخارجِ أو الصفاتِ.

ومَيلُ الأصواتِ إلى التماثلِ لا يَحدُثُ على نحو شاملٍ أو مُطَّردٍ؛ فلو أُتيحَ لهذا الاتّجاهِ أن يعملَ بِحُرِّيَّةٍ لانتهَى بالفُروقِ بين الوحداتِ الصوتيّةِ إلى درجةِ الصِّفرِ، وهي فروقٌ ضروريَّةٌ لِلفَهم. ومِن ثَمَّ فإنَّ اللغةَ غالبًا ما تقاومُ هذا التَّهديدَ بِتثبيتِ الاختلافاتِ الضَّروريَّةِ عن طريقِ المواءمةِ بين المَيل إلى المماثلةِ وضرورةِ تحقيق الفَهم[١]. وأَشهَرُ صُوَرِ المماثلةِ في العربيّة: المُضارَعَةُ، والإدغامُ؛ فأمّا المُضارَعَةُ فهي المُماثَلةُ الجُزئيّة التي لا تَصِلُ إلى درجة الإدغام الذي يقتضي تحوُّلَ أَحَدِ الصوتَينِ إلى مِثلِ الصّوتِ الآخَرِ في مخرجه وصفاته، ولكنّها تُغَيِّرُ بعضَ صفاتِ أَحَدِ الصوتَينِ بِما يُقَرِّبُ بينهما بِشكلٍ يُخَفِّفُ مِن عمليّة النُّطق بهما[٢] ولذلك سمّاها ابنُ جِنّي (ت٣٩٢هـ) الادِّغامَ الأصغرَ[٣].

وأمّا الإدغامُ فهو المُماثلةُ الكُلِّيَّةُ، ويُمَثِّلُ أعلى صُوَرِ المُماثلةِ بين الأصوات؛ فإذا كانَت المُضارَعَة تُؤدِّي إلى تقريب صوتٍ من صوتٍ فإنّ الإدغامَ يُؤدِّي إلى قَلبِ الصوتِ إلى مِثل نظيرِهِ ونُطقِهما نُطقًا واحدًا[٤].

ويُعالِجُ هذا البحثُ الإدغامَ الذي حُكمُهُ الوُجوبُ؛ فقد بَنَيْتُهُ– بعدَ تعريفِ الإدغامِ وبيانِ أقسامِهِ بِاعتبارِ الحُكمِ– على قِسْمَي الإدغام الواجِبِ: إدغامِ المُتَماثِلَيْنِ الواجِبِ، وإدغامِ المُتَقَارِبَيْنِ الواجِبِ، مُبَيِّنًا في أثناءِ ذلك أضرُبَ كُلٍّ منهما، وما وَقَفْتُ عليه فيها مِن خِلافٍ بينَ عُلَماءِ العربيَّةِ وعُلَماءِ التَّجويدِ.

الإدغامُ لغةً واصطلاحًا

يأتي الإدغامُ في اللغةِ لِمَعانٍ مختلفةٍ؛ فيُقالُ: دَغَمَهُمُ الحَرُّ والبَرْدُ: غَشِيَهُم، وأَنْفَهُ: كَسَرَهُ إلى باطِنٍ، والإناءَ: غَطّاهُ. والدُّغْمَةُ والدَّغَمُ مِن لونِ الخَيْلِ: أن يَضرِبَ وجهُهُ وجَحافِلُهُ إلى السَّوادِ، ويكونَ ذلك أشَدَّ سَوادًا من سائرِ جَسَدِهِ. وأدغَمَهُ اللهُ تعالى: سَوَّدَ وجهَهُ، والفَرَسُ اللجامَ: أدخَلَهُ في فيهِ، والحَرفَ في الحَرفِ: أدخَلَهُ[٥].

أمّا الإدغامُ في الاصطِلاحِ فهو }وَصلُكَ حَرفًا ساكِنًا بِحرفٍ آخَرَ مُتحرِّكٍ، من غيرِ أن يُفصَلَ بينهما بِحركةٍ أو وَقفٍ، فيَصيرانِ بِتداخُلِهما كحَرفٍ واحدٍ{[٦]، مِن غيرِ أن تُبخَسَ الحُروفُ حقَّها وتُنقَصَ[٧].

ويَتضَمَّنُ هذا التَّعريفُ الضَّوابطَ الأساسيَّةَ لِلإدغامِ؛ فقولُنا: }وَصلُكَ حَرفًا ساكِنًا بِحرفٍ آخَرَ مُتحرِّكٍ{، يُشيرُ إلى وُجوبِ أن يكونَ الأَوَّلُ ساكنًا والثّاني مُتَحرِّكًا[٨]. وقولُنا: }مِن غيرِ أن يُفصَلَ بينهما بِحركةٍ أو وَقفٍ{، يُشيرُ إلى شَرطِ التَّلاصُقِ وهو أن يكونَ الحرفانِ مُتلاصِقَيْنِ تَمامًا مِن غيرِ حاجِزٍ مِن حَرَكةٍ أو وَقفٍ. فلابُدَّ لِمَن يُريدُ إدغامَ المتحرِّكَيْنِ أن يُزيلَ فاصِلَ الحركةِ بينَهما[٩]، ما لم يكُن ما قَبلَ الأَوَّلِ ساكِنًا في الأصلِ[١٠]. وما كانَ المُدغَمُ والمُدغَمُ فيه مُتحرِّكَيْنِ سُمِّيَ إدغامًا كبيرًا، وقُطبُهُ الذي احتَفَلَ به أبوعَمرِو بنُ العلاءِ البَصريُّ (ت١٥٤هـ) في رِوايةِ صالحِ بنِ زِيادٍ السُّوسيِّ (ت٢٦١هـ) عنه، وشَرطُهُ عندَهُ التِقاءُ المدغَمِ في المُدغَمِ فيه خَطًّا لا لَفظًا. أمّا ما كانَ فيه المُدغَمُ ساكِنًا والمُدغَمُ فيه مُتحرِّكًا فيُسمّى الإدغامَ الصغيرَ، وهو الذي نُقِلَ عن سائرِ القُرّاءِ[١١]. وقولُنا: }مِن غيرِ أن تُبخَسَ الحُروفُ حقَّها وتُنقَصَ{، يُشيرُ إلى شرطِ ألاّ يَذهَبَ الإدغامُ بِطائفةٍ مِن الصِّفاتِ امتازَ بها صوتٌ– أو مجموعةٌ مِن الأصواتِ– من غيرِهِ[١٢]. وهذا ما حكاهُ ابنُ جِنِّي بِقولِهِ: }إنّما المَذهَبُ أن تُدغِمَ الأضعفَ في الأقوى{[١٣]. وقال أبو عَمرٍو الدانيُّ (ت٤٤٤هـ): }وما تكافَأَ في المنزلةِ بينَ المتقارِبَيْنِ فإدغامُهُ جائزٌ؛ لأنّه لا يَعرِضُ له ما يَمنعُه من الإدغام، وما تفاضَلَ من ذلك في المنزلةِ بزيادةِ الصوتِ فإدغامُه مُمتنِعٌ؛ لِما يَدخُلُه من الاختلالِ بِذهابِ صوتِه بِالإدغام، فلا يُدغَمُ الأفضَلُ في الأنقَصِ لِذلك{[١٤].

وأفرَدَ سيبَوَيْهِ بابًا سَمّاهُ }باب الإدغام في الحرفَيْنِ اللذَيْنِ تَضَعُ لِسانَك لهما مَوضِعًا واحدًا لا يَزولُ عنه{[١٥]. وكانَ قد علَّلَ ظاهِرَةَ الإدغامِ في أَوَّلِ (باب التَّضعيف) بِقولِهِ: }اعْلَمْ أنَّ التَّضعيفَ يَثْقُلُ على ألسنتِهم، وأنّ اختِلافَ الحروفِ أَخَفُّ عليهم مِن أن يكونَ مِن مَوضِعٍ واحدٍ... وذلك لأنّه يَثْقُلُ عليهم أن يَستعمِلوا ألسنتَهم مِن مَوضِعٍ واحدٍ ثُمَّ يَعودُوا له، فلَمّا صارَ ذلك تَعَبًا عليهم... كَرِهُوهُ وأَدغَموا لِتكونَ رَفعَةً واحدَةً{[١٦].

وخِلافُ الإدغامِ الإظهارُ، وهو لغةً: البيانُ[١٧]، واصطِلاحًا: }أن تَقطَعَ الحرفَ الأَوَّلَ مِن الثّاني قَطعًا تُبينُهُ منه مِن غيرِ سَكتٍ عليه{[١٨]. ويُعَبَّرُ عنه بِـ(البَيان) و(التَّبيين)[١٩]. والإظهارُ هو الأصل في الكلامِ والإدغامُ فرعٌ[٢٠]؛ إذ لا يَحتاجُ إلى سببٍ في

وجودِهِ، في حين أنّ الإدغامَ بهِ حاجةٌ إلى ذلك، وأسبابُهُ ثلاثةٌ: التّماثُلُ، أو التّجانُسُ، أو التّقارُبُ؛ }فالتَّماثُلُ أن يتَّفِقا مخرَجًا وصِفةً... والتَّجانُسُ أن يتَّفِقا مخرَجًا ويَختلِفا صِفةً... والتَّقارُبُ أن يتقارَبا مخرَجًا أوصِفةً، أو مخرَجًا وصِفةً{[٢١].

أَقسامُ الإدغام:

لِلإدغامِ تقسيماتٌ تختلِفُ بِاختلافِ أُسُسِ التَّقسيمِ، ويُهِمُّنا مِن ذلك تقسيمُهُ بِاعتِبارِ الحُكمِ على الإدغامِ؛ إذ يُقسَمُ– تَبَعًا لِذلك– على ثلاثةِ أقسامٍ هي: الإدغامُ المُمتنِعُ، والإدغامُ الجائزُ، والإدغامُ الواجبُ.

فأمّا الإدغامُ المُمتنِعُ فأربعةُ أقسامٍ؛ أوَّلُها: أن يتحرَّكَ الأَوَّلُ ويُسَكَّنَ الثّاني نحو (ظَلَلْتُ)؛ وثانيها: أن يكونَ أحدُهما لِلإلحاقِ نحو (مَهْدَدٍ)؛ وثالِثُها: أن يكونَ ما قَبْلَ الأَوَّلِ حَرفًا ساكِنًا غيرَ مَدَّةٍ نحو (وَلِيِّ يَحْيَى)، و(عَدُوٍّ وَلِيد)؛ ورابِعُها: أن يُؤَدِّيَ الإدغامُ إلى ما ليسَ بِمِثالٍ لِلفِعلِ نحو (ظُلَل)، و(سُرُر)[٢٢].

وأمّا الإدغامُ الجائزُ فهو }أن يلتقِيَ الحرفانِ مُتَحَرِّكَيْنِ في كلمةٍ، وقبلَهُما مُتحرِّكٌ أو مَدَّةٌ نحو (الجَمَلُ لَكَ)، و(المالُ لِزَيْدٍ). ولكَ في هذا الإدغامُ والتَّركُ{[٢٣].

وأمّا الإدغامُ الواجِبُ فهو ما سأُفَصِّلُ القولَ فيه في قابِلِ البَحثِ.

الإدغامُ الواجِب:

يَذكرُ الصّرفيّون لإدغام الصوتَيْنِ المتماثِلَيْنِ أو المتقارِبَيْنِ ثلاثةَ أحكامٍ هي: الوجوبُ، والجَوازُ، والامتناعُ. وهذه الأحكامُ خاصّةٌ بالاستعمال اللغويّ، أمّا في قراءةِ القرآن فإنّ الإدغامَ تَحكمُه القراءةُ؛ لأنّها سُنَّةٌ متَّبَعَةٌ[٢٤].

ولكِن بالاستقراءِ تبيّنَ أنّ الخِلافَ بين عُلماء العربيّة وعُلماء التّجويد في مواضع الإدغام الواجبِ إنّما هو في إدغام المتقارِبَيْنِ أساسًا. وسأُبيِّنُ هذه المواضعَ في أماكنِها المناسبةِ من البحث إن شاء الله.

فالإدغامُ الواجبُ إذن يكونُ في الصوتَيْنِ المتماثِلَيْنِ أو المتقارِبَيْنِ، وفي الآتي بيانُ تفصيلِ ذلك:

١. إدغامُ المُتَماثِلَيْنِ الواجِبُ.

يكون التِقاءُ الصوتَيْنِ المُتماثِلَيْنِ على ثلاثةِ أضرُبٍ، أوَّلُها: أن يُسَكَّنَ الأوَّلُ ويتحرَّكَ الثاني، وثانيها: أن يتحرَّكَا مَعًا، وثالِثُها: أن يَتحرَّكَ الأوَّلُ ويُسَكَّنَ الثاني. ويقَعُ الوُجوبُ في الضَّربَيْنِ الأَوَّلِ والثّاني– وسيأتي تفصيلُ شُروطِهِ–، ومعنَى الوجوبِ هنا أنّ مُستعمِلَ اللغةِ لا يستطيعُ تفاديَ الإدغامِ، فهو يَحدُثُ تلقائيًّا[٢٥]، وأمّا الضَّربُ الثّالثُ فيَمتَنِعُ الإدغامُ فيه؛ فلا تَعلُّقَ لِلبَحثِ به؛ لأنّه مَعنِيٌّ بِما يَجِبُ فيه الإدغامُ فَحَسْبُ. وفي ما يأتي تفصيلُ القولِ في ضَربَي الإدغامِ المتعلِّقَيْنِ بإدغامِ المُتَماثِلَيْنِ الواجِبِ:

- الضَّربُ الأوّلُ: أن يُسَكَّنَ الأوَّلُ ويتحرَّكَ الثاني.

ويكون الإدغامُ في هذه الحالة واجبًا؛ إذ لا حاجزَ بينَ الصوتَيْنِ مِن حركةٍ ولا غيرِها[٢٦]، وسَواءٌ أكانَ المِثلانِ في كلمتَيْنِ نحو: لَمْ يَكْتُب بِّالْقَلَمِ، أَم في كلمةٍ واحدةٍ نحو (مَنَّ) و(هَمَّ)[٢٧]. ولكن اشتَرَطَ العُلماءُ لِهذا الإدغامِ الواجبِ عددًا مِن الشروطِ، وهي:

١. ألاّ يكونَ السّاكنُ الأوّلُ والمتحرِّكُ الثّاني همزتَيْنِ، وذلك نحوُ: نَبِّئْ أَخَاكَ؛ فإنّه لا يُدغَمُ للاستثقال[٢٨]، إلاّ أن تكون الهمزتانِ عينَيْنِ في الكلمةِ نحو (سَأَّلَ) و(رَأَّسَ)، فإنّك تُدغِمُ ولا تُبدِلُ؛ لأنّك لو أبدَلْتَ إحداهما لاختلفَت العينانِ، والعينانِ أبدًا في كلام العرب لا تكونانِ إلاّ مِثلَيْنِ[٢٩]. }أمّا إذا التقَى الهمزتان في غير مَوضِعِ العَينِ فلا إدغامَ فيهما لأنّ لهما بابًا في التَّخفيفِ هو أَوْلَى بهما من الإدغام{[٣٠].

٢. ألاّ يكونَ المِثلانِ أَلِفَيْنِ: فلا يُدغَمُ في هذه الحالةِ لِتَعذُّرِ ذلك[٣١]. وعلَّلَ ابنُ عصفورٍ(ت٦٦٩هـ) هذا التّعذُّرَ بِأنَّ }الإدغامَ لا يكونُ إلاّ في مُتَحرِّكٍ، والأَلِفُ لا تتحرَّكُ{[٣٢]. ومِن قَبلُ قال المبرِّدُ (ت٢٨٥هـ): }الأَلِفُ لا تكونُ إلاّ ساكنةً، ولا يلتقي ساكنانِ{[٣٣].

٣. ألاّ يكونَ أَوَّلُ المِثلَيْنِ هاءَ السَّكتِ: وذلك نحو قولِهِ تعالى: ﴿ مَآ أَغۡنَىٰ عَنِّي مَالِيَهۡۜ (٢٨) هَلَكَ عَنِّي سُلۡطَٰنِيَهۡ (٢٩) ﴾ [الحاقّة]، إذ يمتنعُ الإدغامُ هنا على قولِ النَّحويِّينَ. وعبَّرَ عن هذا ابنُ مالكٍ (ت٦٧٢هـ) بِقولِه في قصيدتِه الكافية الشّافية: }ولَيْسَ هَا سَكْتٍ...{[٣٤]. وعلَّلَ السُّيوطيُّ (ت٩١١هـ) ذلك بِقولِه: }فإنّها إذا وُصِلَتْ يُنوَى الوقفُ عليها والابتداءُ بِما بَعدَها، فيتعيَّنُ الفَكُّ، قال أبو حيّان: ولهذا أَظهَرَها القُرّاءُ عندَ الوصلِ ولم يُدغِموها، إلاّ روايةً عن وَرشٍ بِالإدغامِ، وهو ضعيفٌ مِن جهةِ القياس{[٣٥].

والحقُّ أنّ كلامَ السُّيوطيِّ وأبي حيّانَ (ت٧٤٥هـ) ليس دقيقًا، وفيه تحكيمٌ لقواعدِ النَّحويِّينَ في القراءاتِ المتواترةِ، كما أنّ في كلامِ أبي حيّانَ قُصورًا عجيبًا في استقراءِ مَن أَدغَمَ الهاءَيْنِ مِن القُرّاءِ في سورة الحاقَّة؛ إذ إنّ الإدغامَ ليس روايةً مُنفردةً عن وَرشٍ (ت١٩٧هـ) كما ادَّعَى، بل وردَ في قراءةِ كلٍّ مِن ابنِ عامرٍ الشّاميِّ (ت١١٨هـ)، وابنِ كَثيرٍ المكِّيِّ (ت١٢٠هـ)، وعاصمٍ الكُوفيِّ (ت١٢٧هـ)، وأبي عَمرٍو البَصريِّ (ت١٥٤هـ)، ونافعٍ المدنيِّ (ت١٦٩هـ)، والكِسائيِّ الكُوفيِّ (ت١٨٩هـ)[٣٦]، فكلُّهم قرأَ بالإدغامِ والإظهارِ على الوَجهَيْنِ، ومعلومٌ أنّ قراءاتِ هؤلاء صحيحةٌ مُتواترةٌ. وهذا يَكشِفُ عن أنّ بعضَ ما قرَّرَهُ النَّحويّونَ مِمّا ينبغي إعادةُ النّظر فيه لِرَدِّ الأمورِ إلى نِصابِها[٣٧].

٤. ألاّ يكون أوّلُ المِثلَيْنِ مَدًّا في آخِرِ الكلمةِ: قالَ سيبَوَيْهِ (ت١٨٠هـ): }وإذا كانَت الواو قبلَها ضَمَّةٌ، والياءُ قبلَها كسرةٌ، فإنّ واحدةً منهما لا تُدغَمُ إذا كانَ مِثلُها بعدَها، وذلك قولُك: ظَلَموا واقِدًا، واظْلِمي ياسِرًا، ويَغْزُو واقِدٌ، وهذا قاضي ياسِرٍ... وإذا قُلْتَ وأنتَ تأمرُ: اخْشَي ياسِرًا، واخشَوا واقِدًا، أَدغَمْتَ؛ لأنّهما ليسا بِحَرفَي مَدٍّ كالألِفِ{[٣٨].

وتفسيرُ هذا أنّه لا إدغامَ في نحو قولِهِ تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ﴾ [النّاس: ٥]؛ لئلاّ يَذهَبَ المَدُّ بالإدغامِ، مع ضَعفِ الإدغامِ. فلو كانَ حرفَ لِينٍ فقط لَوَجَبَ الإدغامُ[٣٩].

٥. ألاّ يكون أوّلُ المِثلَيْنِ مُنقَلِبًا عن غيرِهِ انقِلابًا جائزًا: وذلك نحو قِراءةِ: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّيَّا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾[٤٠] [يوسف]، فـ(لِلرُّيَّا) أصلُها (لِلرُّؤْيَا)، وعندَ التّخفيفِ أصبحَتْ (رُويَا)، فأُعِلَّتْ بِحسبِ القاعدةِ التي تقضي بِأنّه إذا اجتمعَت الواو والياءُ، وكانَت الأُولَى منهما ساكنةً، قُلِبَت الواو ياءً، ثُمَّ أُدغِمَتْ فيها. فالأصلُ إذن هو (رُؤْيَا) لا (رُويَا)، فالقَلبُ هنا لِذلك جائزٌ لا واجبٌ، وكذلك الإدغامُ. وأمّا إذا كانَ أوّلُ المِثلَيْنِ مُنقَلِبًا عن غيرِهِ انقِلابًا واجِبًا فإنّ الإدغامَ يُصبِحُ واجِبًا أيضًا، مثل (غَيّ) أصلُهُ (غَوْيٌ)، اجتمعَتْ فيه الواو والياءُ، والأُولَى منهما ساكنةٌ، فقُلِبَتْ ياءً وجوبًا، وأُدغِمَتْ في الثّانيةِ وجوبًا[٤١].

٦. ألاّ يكونَ المِثلانِ في مجهولِ (فَاعَلَ) المُعتَلِّ العَيْنِ: وذلك نحو (قُووِلَ)، لِئلاّ يَحصلَ الالتباسُ؛ لأنّه لوأُدغِمَ فقيلَ: (قُوِّلَ) لم يُعلَمْ أَهُو مَجهولُ (قَاوَلَ) أَم مجهولُ (قَوَّلَ). وكذا في (بُويِعَ)[٤٢].

٧. ألاّ يكونَ ما هُما فيه على وزنِ (أَفْعِلْ) التي هي لِلتّعجُّب: وذلك نحوُ: أَحْبِب بِزَيدٍ؛ مُحافظةً على الصِّيغةِ، إذ لو أُدغِما لَذَهبَتْ صيغةُ التّعجُّبِ[٤٣].

٨. ألاّ يكونَا في ضرورةِ الشِّعرِ: إذ يَجوزُ الإظهارُ في ضرورةِ الشِّعرِ، نحو قولِ الشّاعر:

إنِّي أَجُودُ لأَقْوَامٍ وإنْ ضَنِنُوا[٤٤].

ولا يجوزُ في غيرِ الشِّعرِ إلاّ: ضَنُّوا[٤٥].

- الضَّربُ الثّاني: أن يتحرَّكَا مَعًا.

حدَّدَ أهلُ العِلمِ لِهذا الضَّربِ مِن الإدغامِ عِدَّةَ شُروطٍ، وهي:

١. أن يكونا في كلمةٍ واحدةٍ: وذلك نحو (مَدَّ) أصلُها (مَدَدَ) بالفَتحِ، و(مَلَّ) أصلُها (مَلِلَ) بالكَسرِ، و(حَبَّ) أصلُها (حَبُبَ) بالضَّمِّ[٤٦]. بِخلافِ حالِ كونِهما في كلمتَيْنِ، فالإدغامُ حينئذٍ غيرُ واجبٍ في الكلامِ ولا في الشِّعرِ، وأنتَ بِالخيارِ: إن شِئْتَ أدغَمْتَ، وإن شِئْتَ لم تُدغِمْ[٤٧].

٢. ألاّ يَتَصَدَّرَ أحدُهما: فإذا تَصَدَّرَ أحدُهما لم يُدغَما، نحو (دَدَن)[٤٨].

٣. ألاّ يتَّصِلَ أوَّلُهما بِمُدغَمٍ: وذلك نحو (جُسَّس)[٤٩]. وعلَّلَ السُّيوطيُّ عدَمَ الإدغامِ هنا بِأنّ فيه إبطالاً لِلإدغامِ الذي قبلَهُ[٥٠].

٤. ألاّ يكونا في وزنٍ مُلحَقٍ: وذلك سَواءٌ أكانَ الملحَقُ أحدَ المِثلَيْنِ مثل (قَرْدَد)- أي: ما ارتَفَعَ من الأرضِ-، أَم زائدًا قبلَ المِثلَيْنِ مثل (هَيْلَلَ)- أي: أكثَرَ مِن ذِكرِ لا إلهَ إلاّ اللهُ- ، فإنّ الياءَ مَزيدَةٌ لِلإلحاقِ بِـ(دَحْرَجَ)، أَم بِزِيادةِ أحدِ المِثلَيْنِ وغيرِهِ مثل (اقْعَنْسَسَ)- أي: رجَعَ إلى الخَلفِ- فإنّه مُلحَقٌ بِـ(احْرَنْجَمَ)- أي: أرادَ الأمرَ ثُمَّ رَجَعَ عنه-، والإلحاقُ حصلَ فيه بالسِّينِ الثّانيةِ وبالألفِ والنُّون[٥١]. وعلَّلَ أبوعليٍّ الفارسيُّ (ت٣٧٧هـ) عدَمَ الإدغامِ في الإلحاقِ بِقولِه: }لو أَدغَمْتَ شيئًا منها لم تُوازِ ما أَردتَّ الإلحاقَ به وخالَفَهُ في وزنِهِ، فكانَ ذلك نَقضًا لِلغَرَضِ{[٥٢].

٥. ألاّ يكونَ المِثلانِ في اسمٍ على وزنِ (فَعَل) كـ(طَلَل) و(مَدَد)، أو(فُعُل) كـ(ذُلُل) و(جُدُد)، أو(فِعَل) كـ(لِمَم)، أو(فُعَل) كـ(دُرَر) و(جُدَد)[٥٣] وعلَّلَ ابنُ مالكٍ فكَّ الإدغامِ هنا بِقولِه: }ووَجَبَ لِـ(فِعَل) و(فُعَل) و(فُعُل) الفَكُّ لِمُخالفتِها الفِعلَ في الوزنِ؛ إذ الإدغامُ فرعٌ على الإظهارِ، فخُصَّ بِالفعلِ لِفرعيّتِهِ، وتَبِعَ الفِعلَ فيه ما وازَنَهُ من الأسماءِ دونَ ما لا يُوازِنُ. ولأصالةِ الفعلِ في الإدغامِ لم يُستثنَ منه مفتوحُ العَينِ ولا مكسورُها- غالبًا- ولا

مضمومُها، واستُثنِيَ مِن الاسمِ الثُّلاثيِّ المفتوحِ العَينِ كـ(لَمَم) لِيُعلَمَ بِذلك ضَعفُ سببِ الإدغام فيه وقوَّتُهُ في الفِعلِ"[٥٣].

أمّا موفَّقُ الدِّين أبو البقاءِ المعروفُ بابنِ يَعيشَ (ت٦٤٣هـ) فعلَّلَ امتِناعَ إدغامِ المِثلَيْنِ في نحو (سُرُر) و(طَلَل) و(جُدَد) وإن كانا أصلَيْنِ مثلهما في (شَدَدَ) و(مَدَدَ) بِأَنَّ "الإدغامَ فيها يُحدِثُ لبسًا واشتباهَ بناءٍ ببناءٍ؛ إذ لو ادُّغِمَتْ لم يُعلَم المقصودُ منها؛ ألا ترى أنّك لو ادغَمْتَ فقُلْتَ: طَلٌّ، وسُرٌّ، وجُدٌّ، لم يُعلَمْ أنَّ (طَلَلاً) (فَعَلٌ) وقد ادُّغِمَ؛ لأنّ في الأسماءِ ما هوعلى زِنَةِ (فَعْل) ساكِنِ العَيْنِ نحو (صَدّ) و(جَدّ). ولو ادُّغِمَ نحو (سُرُر) فقيلَ: سُرٌّ، لم يُعلَمْ هل هو (فُعُلٌ) مِثلُ (طُنُب) وقد ادُّغِمَ أو هو على (فُعْل) أصلاً نحو (جُبّ) و(دُرّ)، وكذلك (جُدَدٌ). ولم يَكُن مِثلُ هذا اللبسِ في نحو (شَدَّ) و(مَدَّ)؛ لأنّه ليسَ في زِنةِ الأفعالِ الثّلاثيّةِ ما هو على زِنَةِ (فَعْل) ساكن العَيْنِ فيلتبِسَ به"[٥٥].

٦. ألاّ تكونَ حركةُ ثانيهما عارِضَةً: وذلك نحوُ: اخْصُصَ ابِي، والأصلُ: اخْصُصْ –بالسّكون–، فنُقِلَتْ حركةُ الهمزةِ إلى الساكنِ قبلَها، فلم يُعتَدَّ بِعُروضِها وبقيَ وجوبُ الفَكِّ[٥٦].

٧. ألاّ يكونَ المِثلانِ ياءَيْنِ يَلزَمُ تحريكُ ثانيهما نحو (حَيِيَ) و(عَيِيَ)، ولا تاءَيْنِ في (افْتَعَلَ) نحو (اسْتَتَرَ) و(اقْتَتَلَ)[٥٧]:

ذكَرَ ابنُ مالكٍ هذا الشّرطَ في (الكافية الشّافية) بقولِه:

إن يَكُ يَاءً أَحَدُ الْمِثْلَيْنِ مَعْ ... لُزُومِ تَحْرِيكٍ فَخَيِّرْ تُتَّبَعْ

و(حَيِيَ) افْكُكْ وادَّغِمْ دُونَ حَذَرْ ... كَذَاكَ نَحْو (تَتَجَلَّى) و(اسْتَتَرْ)

وقالَ في شَرحِ ذلك: "كان حقُّ (حَيِيَ) أن يُلتزَمَ إدغامُهُ كما التُزِمَ في (ضَنِنَتْ) مُجَرَّدًا من السّاكنِ، لكِنْ في (حَيِيَ) ما ليسَ في (ضَنِنَتْ) مِن أنّ المِثْلَيْنِ لا يلتقيانِ في المضارعِ ولا في الأمرِ، فكانَ اجتماعُهما مفكوكَيْنِ– إذا صارَ اجتماعُهما– كأنَّهُ عارِضٌ، والعارِضُ لا اعتِدادَ به، وما أشبَهَ ذلك. فهذا توجيهُ فَكِّ (حَيِيَ) وما أشبَهَهُ"[٥٨].

٨. ألاّ يكونَا في ما شَذَّ تَركُ الإدغامِ فيه أو وَرَدَ في ضَرورةِ الشِّعرِ:

قالَ ابنُ مالكٍ: "شذَّ تركُ الإدغام في: أَلِلَ السِّقَاءُ– إذا تغيَّرَتْ رائحتُه–، وفي: دَبَبَ الإنسانُ– إذا نبتَ الشَّعرُ في جبينِه–، وفي: صَكَكَ الفَرَسُ– إذا اصطكَّ عرقوباه–، وفي: ضَبِبَت الأرضُ– إذا كثرَ ضَبابُها–، وفي: قَطِطَ الشَّعرُ– إذا اشتدَّتْ جُعودتُه–، وفي: لَخِخَت

الأرضُ ولَحِحَتْ- إذا التصقَتْ-، وفي: مَشِشَت الدّابّةُ- إذا ظَهَرَ فيها شيءٌ له حجمٌ دون صلابةِ العظم-، وفي: عَزُزَت النّاقةُ- إذا ضاقَ إحليلُها-. ومِن الفَكِّ الشّاذِّ دون ضرورةٍ قولُ العربِ: قد عَلِمَتْ ذلك بَناتُ أَلْبُبِه. ولا يجوزُ القياسُ على شيءٍ مِن هذه المفكوكاتِ، بل ما وردَ منه قُبِلَ وعُدَّ من الضّروراتِ كقولِ أبي النَّجمِ:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِيكِ الأَجْلَلِ(٥٩)ح(٦٠).

٢. إدغامُ المُتَقَارِبَيْنِ الواجِبُ.

إنَّ تقسيمَ الإدغامِ إلى إدغامِ المُتماثِلَيْنِ وإدغامُ المُتَقَارِبَيْنِ (والمُتَجانِسَيْنِ عندَ عُلماءِ التّجويد) إنّما هو تقسيمٌ بالنَّظرِ إلى الأصلِ، وإلاّ فلا إدغامَ إلاّ إدغامُ مِثْلٍ في مِثْلِهِ؛ ألا تَرَى أنّ المُتقارِبَ يُقلَبُ مِن جِنسِ الحرفِ الأخيرِ، فيؤُولُ إلى إدغامِ مِثْلٍ في مِثْلٍ؟

وأكثرُ صُوَرِ الإدغامِ بينَ المُتَقَارِبَيْنِ مِن نوعِ الإدغامِ الجائزِ، وفيه عددٌ من حالاتِ الإدغامِ الواجبِ والممتنعِ(٦١).

وذهبَ ابنُ الجزريِّ (ت٨٣٣هـ) في إدغامِ المُتماثِلَيْنِ والمُتَقَارِبَيْنِ مَذهَبًا واحدًا، إذ قالَ: }كلُّ حرفَيْنِ التقَيَا أَوَّلُهما ساكنٌ، وكانا مِثْلَيْنِ أوجِنسَيْنِ، وجَبَ إدغامُ الأوَّلِ منهما لُغةً وقراءةً؛ فالمِثلانِ نحوُ:... ﴿رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]،... والجِنسانِ نحوُ: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ﴾ [آل عمران: ٧٢]، ﴿أَثْقَلَت دَّعَوَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، ﴿قَد تَّبَيَّنَ﴾[البقرة: ٢٥٦]، ﴿إِذ ظَّلَمْتُمْ﴾[الزُّخرف: ٣٩]، ﴿بَلْ رَانَ﴾[المطفِّفين: ١٤]، هَل رَّأَيْتُمْ، ﴿قُل رَّبِّ﴾[المؤمنون: ٩٣]، ما لَم يَكُنْ أَوَّلُ المِثْلَيْنِ حرفَ مَدٍّ نحو: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ﴾[النّاس: ٥]...، أو أَوَّلُ الجِنْسَيْنِ حرفَ حَلْقٍ نحو: ﴿فَٱصْفَحْ عَنْهُمْ﴾[الزُّخرف: ٨٩]ح(٦٢).

ومَذهَبُ ابنِ الجزريِّ بِإطلاقِهِ هذا لا يُسَلَّمُ له؛ إذ وَرَدَت القراءةُ بالإظهارِ في ما تجاورَ مِن الجِنسَيْنِ كما في قراءةِ ابن عامرٍ، وأبي جَعفَرٍ المدنيِّ (ت١٣٠هـ)، ووَرشٍ، وخَلَفٍ البزّارِ الكُوفيِّ (ت٢٢٩هـ) عن حمزةَ الزَّيّات الكُوفيِّ (ت١٥٦هـ): ﴿ٱرْكَب مَّعَنَا﴾[هود: ٤٢]، بِإظهارِ الباءِ عند الميمِ ومخرجُهما واحدٌ(٦٣). وأَظهَرَ الثّاءَ عندَ الذّالِ مِن قولِهِ تعالى: ﴿يَلْهَث ذَّٰلِكَ﴾[الأعراف: ١٧٦] ابنُ كَثيرٍ، وعاصمٌ، وأبو جعفرٍ، ونافِعٌ، وهِشامٌ الشّاميُّ (ت٢٤٥هـ) عن ابنِ عامرٍ باختلافٍ عنهم(٦٤).

ويُمكِنُ تقسيمُ الأصواتِ التي يَحدُثُ بينها إدغامُ غيرِ المُتماثِلَيْنِ على مجموعتَيْنِ، إحداهما: مجموعةُ الأصواتِ التي يَقِلُّ فيها الإدغامُ، وهي ما عدا أصوات طَرَفِ اللسانِ، ويَشمَلُ ذلك أصواتَ الحَلقِ والشَّفَتَيْنِ. والأُخرى: مجموعةُ الأصواتِ التي يَكثرُ فيها الإدغامُ، وهي أصواتُ طَرَفِ اللسانِ (ل ن ر)، (س ص ز)، (ذ ث ظ)[٦٥].

والإدغامُ الواجبُ في المُتَقَارِبَيْنِ ليسَ مُطلَقًا كإدغامِ المُتماثِلَيْنِ، بل في أحرُفٍ مخصوصةٍ، كما أنّ وجوبَ الإدغامِ فيها قد يكونُ مخصوصًا بمواضِعَ مُعَيَّنَةٍ في القرآنِ الكريمِ أو في كلامِ العربِ، وليسَ مُطَّرِدًا في كلِّ ما يُشابهُها مِن مواضِعَ. ولذا قد يَنُصُّ عُلَماءُ التَّجويدِ في مَوضعٍ مّا من القرآن الكريمِ على وجوبِ الإدغامِ في حينِ أنّ عُلَماءَ العربيّةِ قد يَرَونَ جوازَ ذلك في كلامِ العربِ. وسأُشيرُ إلى مواطنِ الخلافِ هذه حينَ أَمُرُّ عليها.

وثَمَّةَ حروفٌ قيلَ بِوقوعِ هذا النَّوعِ مِن الإدغامِ الواجبِ فيها، أُورِدُ أَهَمَّها بحسبِ تسلسلِها في كتابِ سيبَوَيْهِ في ما يأتي:

١- إدغامُ القافِ في الكافِ.

حَكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ على التِقاءِ القافِ الساكنةِ بالكافِ في قولِه تعالى: ﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم ﴾ [المرسَلات: ٢٠] بأنّه إدغامٌ واجبٌ[٦٦]، في حين مثَّلَ سيبَوَيْهِ لهذا الالتقاءِ بقولِنا: الْحَقْ كَلَدَة، وقالَ: }الإدغامُ حَسَنٌ، والبيانُ حَسَنٌ، وإنّما أَدغَمْتَ لِقُربِ المخرجَيْنِ، وأنّهما مِن حروفِ اللسان، وهما متَّفقانِ في الشِّدَّةِ{[٦٧].

٢- إدغامُ النُّونِ في حُروفِ (ويرمل).

حَكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ بِوجوبِ إدغامِ النُّونِ السّاكنةِ- ولو تنوينًا- في خمسةِ أحرفٍ هي اللامِ والرّاءِ والميمِ والواوِ والياءِ، ومِثالُ النُّونِ مع هذه الأحرف: ﴿ مِّن رَّبِّهِمْ ﴾[البقرة: ٥]، و﴿ مِن وَلِيٍّ ﴾[البقرة: ١٢٠]. ومِثالُ التَّنوينِ معها: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ﴾[الفتح: ٢٩]، و﴿ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[الأحزاب: ١٧][٦٨]. واستَثنَى عُلَماءُ التَّجويدِ مِن هذا النّوعِ إدغامَ النُّونِ السّاكنةِ في الرّاءِ مِن قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ ﴾ [القيامة: ٢٧] عند حفصٍ الكُوفيِّ (ت١٨٠هـ) عن عاصمٍ مِن طريقِ (الشّاطبيّة) بِسببِ سَكتِهِ على النُّونِ، والسَّكتُ يَمنعُ الإدغامَ. أمّا إذا قُرِئَ له بِتَركِ السَّكتِ في أحدِ الوجهَيْنِ له مِن طريقِ (طَيِّبَة النَّشْر) فلا مانعَ حينئذٍ مِن الإدغامِ على القاعدةِ العامَّةِ[٦٩].

وذكرَ سيبَوَيْهِ هذا النَّوعَ مِن الإدغام في مَوضِعٍ مِن (الكتاب) غيرَ حاكمٍ عليه بِوجوبٍ أو غيرِهِ، واكتفَى بِالحُكمِ عليه بِالوقوعِ بِغُنَّةٍ أو بِغيرِ غُنَّةٍ[٧٠]. ولكنَّه أشارَ بعدَ ذلك في مَوضِعٍ آخَرَ إشارةً يُفهَمُ منها أنَّه يَحكُمُ بِثِقلِ عدمِ إدغامِ النُّونِ إذا وقَعَتْ ساكنةً قبلَ الرّاءِ واللامِ، إذ قالَ: }ولا نَعلَمُ النُّونَ وقَعَتْ ساكنةً في الكلامِ قبلَ راءٍ ولا لامٍ؛ لأنّهم إن بيَّنُوا ثَقُلَ عليهم لِقُربِ المخرجَيْنِ...، وإن أدغَموا التبَسَ بالمُضاعَفِ...، وذلك أنّه ليسَ في الكلامِ مِثلُ (قِنْر) و(عِنْل){[٧١].

غيرَ أنَّ ابنَ عصفورٍ صرَّحَ بِوجوبِ هذا الإدغامِ بِقولِهِ: }ويَجِبُ إدغامُ النُّونِ إذا كانَ بعدَها حرفٌ مِن حروفِ (ويرمل) لِمُقارَبتِها لها؛ أمّا مُقارَبتُها لِلرّاءِ واللامِ ففي المخرَجِ، وأمّا مُقارَبتُها لِلميمِ ففي الغُنَّةِ، وأمّا مُقارَبتُها لِلياءِ والواو فلأنَّ في النُّون غُنَّةً تُشبِهُ اللينَ في الياءِ والواو؛ لأنَّ الغُنَّةَ فَضلُ صَوتٍ في الحرفِ كما أنَّ اللينَ كذلك، وهي مِن حروفِ الزِّيادةِ كما أنَّ الياءَ والواو كذلك{[٧٢].

واتَّفَقَتْ كلمةُ عُلَماءِ التَّجويدِ وعُلَماءِ العربيَّةِ على أنّ هذا الإدغامَ إنّما يكونُ واجِبًا إذا كانَ في كلمتَيْنِ لا في كلمةٍ واحدةٍ كـ(الدُّنْيا) و(صِنْوان) و(زِنْمَاء)، فإنَّ الفَكَّ حينئذٍ لازِمٌ[٧٣]. وعلَّلَ ابنُ عصفورٍ هذا بِأنَّكَ }إذا أدغَمْتَ لم يَبقَ ما يُستدَلُّ به على الأصلِ؛ ألا ترى أنَّك لو أدغَمْتَ النُّونَ مِن (أَنْمُلَة) في الميم فقُلْتَ: أَمُّلَة، لم يُدْرَ هل الأصلُ (أَنْمُلَة) أو (أَمْمُلَة)؟{[٧٤].

٣- إدغامُ لامِ المَعرِفَةِ في حروفِها (الإدغامُ الشَّمسيُّ).

هو إدغامُ لامِ التَّعريفِ في حروفِها الثَّلاثةَ عشَرَ. ووجوبُ الإدغامِ في هذا الموضعِ اتَّفَقَتْ عليه كلمةُ عُلَماءِ التَّجويدِ[٧٥]، وعُلَماءِ العربيَّةِ[٧٦] إلاّ ما حكاهُ الكسائيُّ الكُوفيُّ مِن }أنّه سمِعَ العربَ تُبَيِّنُ اللامَ- يَعني لامَ المعرفةِ- عند كلِّ الحروفِ إلاّ عندَ اللامِ مِثلِها أو الرّاءِ أو النُّونِ. قالَ: قالَ بعضُهم: الْصامِت... والذي حكاهُ الكسائيُّ لم يَحكِهِ أيضًا البَصْرِيُّونَ{[٧٧].

٤- إدغامُ لامِ غيرِ المَعرِفةِ في الرّاءِ.

حكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ بِوجوبِ إدغامِ اللامِ السّاكنةِ في الرّاءِ، سَواءٌ أكانَتْ مِن حَرفٍ مِثل (بَلْ) نحو قولِه تعالى: ﴿بَل رَّبُّكُمْ﴾[الأنبياء: ٥٦]، أم مِن فِعلٍ مِثل (قُلْ) نحو قولِه

تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا ﴾[المؤمنون: ٢٩]. واستثنَوا مِن هذا الوجوبِ إدغامَ اللامِ في (بَلْ) مِن قولِه تعالى: ﴿بَلْ رَانَ ﴾ [المُطَفِّفِين: ١٤] لِحفصٍ عن عاصمٍ مِن طريقِ (الشّاطبيّة) بسببِ سَكتِهِ عليها، والسَّكتُ يَمنعُ الإدغامَ. أمّا إذا قُرِئَ له بِتَركِ السَّكتِ في أحدِ الوجهَيْنِ له مِن طريقِ (طَيِّبَة النَّشْر) فلا مانعَ حينئذٍ مِن الإدغامِ على القاعدةِ العامَّة(٧٨).

وذكرَ سيبَوَيْهِ هذه الحالةَ ولم يَحكُمْ عليها بِالوجوبِ، بل قالَ: }فإذا كانَتْ غيرَ لامِ المعرِفَةِ نحو لام (هَلْ) و(بَلْ) فإنّ الإدغامَ في بعضِها أحسَنُ، وذلك قولُكَ: هَرَّأَيْتَ؟؛ لأنّها أقربُ الحروفِ إلى اللامِ وأشبَهُها بها...، وإن لم تُدغِمْ فقُلْتَ: هَلْ رَأَيْتَ؟ فهي لُغَةٌ لأهلِ الحجازِ، وهي عربيّةٌ جائزةٌ{.

٥- إدغامُ الطّاءِ في التّاءِ.

حكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ بِوجوبِ إدغامِ الطّاءِ السّاكنةِ في التّاءِ في نحو قولِه تعالى: ﴿ أَحَطتُ ﴾[النَّمل: ٢٢]، و: ﴿بَسَطتَ ﴾[المائدة: ٢٨]، و: ﴿ فَرَّطتُمْ ﴾[يوسف: ٨٠] أمّا ما ذَكَرَهُ أبو سعيدٍ السِّيرافيُّ (ت٣٦٨هـ) مِن أنّ الطّاءَ تُبانُ عندَ التّاءِ في ﴿ فَرَّطتُمْ ﴾ و﴿أَحَطتُ ﴾(٨١)، فليسَ المقصودُ بِ(الإبانة) هنا الإظهارَ المُطلَقَ وإنّما إظهار صِفةِ الإطباقِ في الطّاءِ المُدغَمَةِ؛ لِما ذكرَهُ الزَّمَخشَريُّ (ت٥٣٨هـ) مِن أنّ }الأقيَسَ في المُطبَقَةِ إذا أُدغِمَتْ تَبقِيَةُ الإطباقِ، كقراءةِ أبي عَمرٍو: ﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ ﴾(٨٢) [الزُّمَر: ٥٦]{(٨٣).

وحكَمَ سيبَوَيْهِ بِوقوعِ هذا النّوعِ مِن الإدغام ولكنَّه لم يوجِبْهُ، إذ قالَ: }وكذلك الطّاءُ مع التّاء، إلاّ أنّ ذهابَ الإطباقِ مع الدّال أمثَلُ قليلاً؛ لأنّ الدّالَ كالطّاءِ في الجَهرِ، والتّاء مهموسةٌ، وكلٌّ عربيٌّ، وذلك: انْقُتَّوأَمًا، تُدغِمُ{(٨٤). وقالَ في موضعٍ آخَرَ: }ولو بَيَّنْتَ فقُلْتَ:... اضْبِطْ تِلْكَ... لَجازَ، وهو يَثقُلُ التّكلُّمُ به{(٨٥). ونَقَلَ أيضًا أنّ }مِمّا أُخلِصَتْ فيه الطّاءُ تاءً سَماعًا من العربِ قولهم: حُتُّهُم، يُريدونَ: حُطْتُهُم{(٨٦).

٦- إدغامُ الدّالِ في التّاءِ، والتّاءِ في الطّاءِ، والتّاءِ في الدّالِ.

حكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ بِوجوبِ إدغامِ الدّالِ السّاكنةِ في التّاءِ، سَواءٌ أكانَت هذه الدّالُ مِن حَرفٍ مِثل (قَدْ) أم مِن غيرِهِ، نحو قولِهِ تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ﴾[البقرة: ٢٥٦](٨٧).

وقالَ أبو بَكرِ بنُ مُجاهدٍ (ت٣٢٤هـ) في أثناءِ حديثِهِ عن مَذهَبِ نافعٍ في القِراءة: }قولُهُ: ﴿قَدتَّبَيَّنَ﴾[البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَلَقَدتَّرَكۡنَا﴾ [العنكبوت: ٣٥]، ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ﴾ [آل عمران: ٧٢]، ﴿هَمَّت طَّآئِفَتَانِ﴾[آل عمران: ١٢٢]، وما أشبَهَ ذلك مُدغَمٌ كلُّه لا يَجوزُ إلاّ ذلك. على أنّ ابنَ المُسَيَّبيِّ قد روى عن أبيه: ﴿قَدتَّبَيَّنَ﴾ بإظهارِ الدّال عند التّاءِ، وهذا مِمّا أخبَرْتُكَ أنّ إظهارَهُ خُروجٌ مِن كلامِ العربِ، وهو رديءٌ جدًّا؛ لِقُربِ الدّال مِن التّاءِ، وأنّهما بِمنزلةٍ واحدةٍ، فثقُلَ الإظهار{[88] فهذه القراءةُ ضَعيفةٌ إذَن لا تَقوَى على خَرقِ قاعدةِ وجوبِ الإدغامِ هنا.

وأمّا إدغامُ الدّالِ مِن غيرِ حرفِ (قَدْ) فأمثِلَتُهُ كثيرةٌ، منها قولُهُ تعالى: ﴿حَصَدتُّمۡ﴾ [يوسف: ٤٧]، و﴿وَلَوۡ تَوَاعَدتُّمۡ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وغير ذلك[89].

وفرَّقَ الرَّضيُّ الإستراباذيُّ (ت٦٨٦هـ) في وجوبِ الإدغامِ هنا بينَ أن يكونَ في كلمةٍ واحدةٍ وأن يكونَ في كلمتَيْنِ، فقالَ: }واعلَمْ أنّه إذا كانَ أوّلُ المتقارِبَيْنِ ساكنًا والثّاني ضميرٌ مرفوعٌ مُتَّصِلٌ فكأنَّهما في الكلمةِ الواحدةِ الّتي لا يُلبِسُ الإدغامُ فيها؛ وذلك لِشِدَّةِ اتِّصالِ الضَّميرِ، ثُمَّ إن اشتَدَّ تقارُبُ الحرفَيْنِ لَزِمَ الإدغامُ فيهما كما في (عُدتُّ) و(زِدتُّ). بِخِلافِ الكلمتَيْنِ المستقلَّتَيْنِ نحو: أَعِدْ تَمْرَكَ، فإنّه يجوزُ تَرْكُ الإدغامِ إذن، والإدغامُ أحسَنُ، وبِخِلافِ ما لم يَشتَدَّ فيه التّقارُبُ نحو: عُذْتُ{[90].

وكذلك حكَمَ عُلَماءُ التَّجويدِ بِوجوبِ إدغامِ تاءِ التَّأنيثِ السّاكنةِ في الدّالِ وفي الطّاءِ؛ ففي الدّالِ في مَوضِعَيْنِ مِن القُرآنِ الكريمِ لا ثالثَ لهما، أوّلُهما: قولُهُ تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وثانيهما: ﴿قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾[يونس: ٨٩]. وفي الطّاءِ في نحو قولِهِ تعالى: ﴿فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٌ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٌ﴾ [الصَّفّ: ١٤][91].

وذكرَ سيبَوَيْهِ هذه الإدغاماتِ مِن غيرِ حكُمٍ عليها بِالوجوبِ، فقالَ: }وتَصيرُ الدّالُ مع الطّاءِ طاءً، وذلك: انْقُطّالِبًا. وكذلك التّاءُ، وهو قولُكَ: انْعَطّالِبًا؛ لأنّكَ لا تُجْحِفُ بهما في الإطباقِ ولا في غيرِهِ. وكذلك التّاءُ مع الدّالِ، والدّالُ مع التّاءِ؛ لأنّه ليس بينهما إلاّ الهمسُ والجهرُ، ليس في واحدٍ منهما إطباقٌ ولا استِطالةٌ ولا تكريرٌ... والتّاءُ والدّالُ سَواءٌ، كلُّ واحدةٍ منهما تُدغَمُ في صاحِبتِها حتّى تَصير التّاءُ دالاً والدّالُ تاءً؛ لأنّهما مِن موضعٍ واحدٍ، وهما

شديدتانِ ليس بينهما شيءٌ إلاّ الجَهرُ والهمسُ، وذلك قولُكَ: انْعَدُّلامًا، و: انْقُتِّلْكَ، فتُدغِمُ. ولو بيَّنْتَ فقُلْتَ:... انْقُدْ تِلْكَ، و: انْعَتْ دُلامًا، لَجازَ، وهو يَثْقُلُ التّكلُّمُ بهِ؟[٩٢].

٧- إدغامُ الذّالِ في الظّاءِ.

أوجبَ عُلَماءُ التّجويدِ إدغامَ الذّالِ السّاكنةِ مِن (إذ) في الظّاءِ في مَوضِعَيْنِ مِن القُرآنِ الكريمِ، أوّلُهما: قولُهُ تعالى: ﴿إِذظَّلَمْتُمْ﴾ [الزُّخرف: ٣٩]، وثانيهما: ﴿إِذظَّلَمُوٓاْ﴾ [النِّساء: ٦٤]، ولا ثالِثَ لهما في التّنزيلِ[٩٣].

وذكَرَ سيبَوَيْهِ هذا الإدغامَ في كِتابِهِ مِن غيرِ حكُمٍ عليه بِالوجوبِ، فقالَ: }وقصّةُ الظّاءِ والذّالِ والثّاءِ كذلك أيضًا. وهي مع الذّالِ كالطّاءِ مع الدّالِ؛ لأنّها مجهورةٌ مِثلها، وليسَ يَفْرُقُ بينهما إلاّ الإطباقُ، وهي مِن الثّاءِ بِمَنزلةِ الطّاءِ مِن التّاءِ، وذلك قولُكَ: احْفَذَّلِكَ، فتُدغِمُ وتَدَعُ الإطباقَ، وإن شِئْتَ أذهَبْتَهُ. وتقولُ: احْفَثَّابِتًا، وإن شِئْتَ أذهَبْتَ الإطباقَ، وإذهابُهُ مع الثّاءِ كإذهابِهِ مِن الطّاءِ مع التّاءِ. وإن أدغَمْتَ الذّالَ والثّاءَ فيهما أنزَلْتَهما منزلةَ الدّالِ والتّاءِ إذا أدغَمْتَهما في الطّاءِ، وذلك قولُكَ: خُظَّالِمًا، و: ابْعَظَّالِمًا؟[٩٤].

فقد تَلَخَّصَ ممّا سَبَقَ أنّ ثَمَّةَ خِلافًا في حُكْمِ عَدَدٍ مِن مَواضعِ الإدغامِ بينَ عُلماءِ العربيّةِ وعُلماءِ التّجويدِ، يتركّزُ في مَواطِنِ إدغامِ المتقارِبَيْنِ، ويتراوَحُ بينَ الوُجوبِ والاستِحسانِ والجَوازِ المُطلَقِ. وليسَ هذا الخِلافُ لَفظِيًّا لا يُبنَى عليه عَمَلٌ، بل هو خِلافٌ عَمَلِيٌّ يُؤَثِّرُ في طَريقةِ النُّطقِ في تلك المَواطِنِ التي شَمِلَها الخِلافُ، فينبَغي لِمَن رامَ إتقانَ أَدائهِ النُّطقيِّ مَعرِفتُها، وعَدَمُ إغفالِ الفُروقِ المترتِّبةِ عليها، ولاسيَّما أنَّها فُروقٌ تتعلَّقُ بِأَحكامِ تِلاوةِ كتابِ اللهِ تعالَى، وهي سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ لا تَجوزُ مُخالَفتُها والاكتِفاءُ معها باستِصحابِ أحكامٍ لُغَويَّةٍ عُلِمَ أنّ بعضَها مَحلُّ نِزاعٍ بينَ عُلماءِ العربيّةِ وعُلماءِ التّجويدِ.

هوامشُ البحث

[١] يُنظر: (المَدخَل إلى عِلم أصوات العربيّة) للدّكتور غانم قدُّوري الحمد: ٢١٥.

[٢] يُنظر: المصدر نفسه: ٢١٩.

[٣] يُنظر: الخصائص: ١٤١/٢.

[٤] يُنظر: المَدخَل إلى عِلم أصوات العربيّة: ٢٢٥.

[٥] يُنظر: (القاموس المحيط) للفيروزآباديّ: ١٤٥٩/٢.

(٦) (الإدغام الكبير) لأبي عَمرو الدّانيّ: ٩٢.
(٧) يُنظر: (المُقتَضَب) لِلمُبَرِّد: ٢١١/١.
(٨) يُنظر: (الكتاب) لسيبَوَيْه: ٤٧٢/٤.
(٩) يُنظر: (ما ذكَرَهُ الكوفِيُّونَ من الإدغام) لأبي سعيد السِّيرافيّ: ٣١.
(١٠) يُنظر: الكتاب: ٤٣٨/٤.
(١١) يُنظر: (الوافي في شرح الشّاطبيَّة) لعبد الفتّاح القاضي: ٥٣.
(١٢) يُنظر: ما ذكَرَهُ الكوفِيُّونَ من الإدغام: ٣٣- ٣٤.
(١٣)(المُنصِف): ٢/ ٣٢٨.
(١٤) الإدغام الكبير: ٩٥- ٩٦. ويَعرِض لهذا الأصل ما يُخالفه مثلُ إدغام القافِ في الكافِ الذي منه ما هو جائزٌ نحو قراءةِ أبي عمرو بن العلاء: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢] وكلِّ ما كان على شاكلته في القرآن بالإدغام الكبير، واتّفاقُ القُرّاءِ على قراءة: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم﴾ بالإدغامِ على خلافٍ بين أهل الأداءِ في إبقاء صفة الاستعلاء في القاف وعدّ الإدغام ناقصًا، أو حذفِها وعَدِّه تامًّا، والأخيرُ هو المشهور المأخوذُ به. يُنظر: الوافي في شرح الشّاطبيّة: ٦١. وممّا يُخالِفُ الأصلَ المذكورَ أيضًا جوازُ إدغامِ الرّاء في اللام عند أبي عَمرٍو وكِبار الكوفِيِّينَ. يُنظر: مقدّمة تحقيق (ما ذكرهُ الكوفيُّون من الإدغام): ٣٥.
(١٥) يُنظر: الكتاب: ٤٣٧/٤.
(١٦) يُنظر: المصدر نفسه: ٤١٧/٤.
(١٧) يُنظر: القاموس المحيط: ٦٠٨/١.
(١٨)(شرح الدُّرَر اللوامع في أصل مَقرإِ الإمام نافع) للمنتوريّ القيسيّ: ٣٨٥/١.
(١٩) يُنظر: (مُعجم المصطلحات في عِلمَي التّجويد والقراءات) للدّكتور إبراهيم الدّوسريّ: ٢٩.
(٢٠) يُنظر: شرح الدُّرَر اللوامع في أصل مَقرإِ الإمام نافع: ٣٨٥/١.
(٢١) (النَّشر في القراءات العَشر) لابن الجزريّ: ٢٧٨/١.
(٢٢) يُنظر: (البديع في عِلمِ العربيَّة) لِمَجدِ الدِّينِ بنِ الأثير: ج٢/م٢/٦٢١.
(٢٣) يُنظر: المصدر نفسه: ج٢/م٢/٦٢١.
(٢٤) يُنظر: (دروسٌ في علم الصَّرف) لأبي أوس إبراهيم الشّمسان: ١٣٢/٢.

(٢٥) يُنظر: المصدر نفسه: ١٣٢/٢.

(٢٦) يُنظر: (شرح المُفَصَّل للزَّمخشريّ) لابن يَعيش: ٥١٣/٥.

(٢٧) يُنظر: (التّيسير في النّحو والصَّرف) لفتحيّة توفيق صلاح: ٢٤٩.

(٢٨) يُنظر: الكتاب: ٤٤٦/٤، والإدغام الكبير: ١١١.

(٢٩) يُنظر: (المُفَصَّل في صَنعة الإعراب) للزَّمخشريّ: ٥٢٣، و(المُمتِع الكبير في التّصريف) لابن عصفور: ٤٠٤.

(٣٠) (التّبصرة والتّذكرة) للصّيمريّ: ٢/ ٩٣٧– ٩٣٨.

(٣١) يُنظر: الكتاب: ٤٤٦/٤، والإدغام الكبير: ١١١– ١١٢، و(شرح شافية ابن الحاجب) لرُكنِ الدينِ الإستراباذيّ: ٨٩٣/٢.

(٣٢) المُمتِع الكبير في التّصريف: ٤٠٤.

(٣٣) المُقتَضَب: ٣٣٤/١.

(٣٤) شرح الكافية الشّافية: ٢١٧٥/٤.

(٣٥) (همع الهوامع في شرح جمع الجوامع) للسّيوطيّ: ٦/ ٢٨١.

(٣٦) يُنظر: (التّذكرة في القراءات) لابن غَلبون: ٢/ ٧٢٩، والوافي في شرح الشّاطبيّة: ١١٠.

(٣٧) يُنظر: (المقتَبَس من اللهجات العربيّة والقرآنيّة) للدّكتور محمّد سالم محيسن: ٩٢.

(٣٨) يُنظر: الكتاب: ٤٤٢/٤.

(٣٩) يُنظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٢٨١/٦.

(٤٠) هذه قراءةُ أبي جعفرٍ المدنيِّ وَصلاً ووَقفًا، وقراءةُ حَمزةَ الكُوفيِّ وَقفًا فقط في أحدِ الوَجهَيْنِ عنه. يُنظر: (شرح طيِّبة النَّشر في القراءات العَشر) لابن الجزريّ: ٩٠، ١٠٥.

(٤١) يُنظر: (شرح الكافية الشّافية) لابن مالك: ٢١٧٦/٤، و(شرح شافية ابن الحاجب) لرُكنِ الدينِ الإستراباذيّ: ٨٩٣/٢– ٨٩٤، والتّيسير في النّحو والصَّرف: ٢٤٩– ٢٥٠.

(٤٢) يُنظر: (شرح شافية ابن الحاجب) لرُكنِ الدينِ الإستراباذيّ: ٨٩٣/٢.

(٤٣) يُنظر: أُطروحة (الإدغام في العربيّة) لفاطمة حمزة الرّاضي: ١٥٩.

(٤٤) البيت لِقَعنَبِ بنِ أُمِّ صاحبٍ، ولم أَقِفْ له على ديوانٍ يَجمَعُ شِعرَه، والشِّعرُ مِن شواهدِ كتابِ سيبَوَيْهِ. يُنظر: الكتاب: ٢٩/١.

(٤٥) يُنظر: التّبصرة والتّذكرة: ٢/٩٣٤.

(٤٦) يُنظر: (مُعجم القَواعد العربيّة) لعبد الغنيّ الدّقر: ٢٤.

(٤٧) يُنظر: التّبصرة والتّذكرة: ٢/٩٣٥.

(٤٨) يُنظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٦/٢٨٢.

(٤٩) يُنظر: شرح الكافية الشّافية: ٤/٢١٧٧، ومُعجم القَواعد العربيّة: ٢٤.

(٥٠) يُنظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٦/٢٨٢.

(٥١) يُنظر: (مُقدّمةٌ في أصول التّصريف) لطاهر بن أحمد بن بابشاذ: ١٢٧، وشرح المُفَصَّل للزَّمخشريّ: ٥/٥١٥، ومُعجم القَواعد العربيّة: ٢٤– ٢٥.

(٥٢) التّكملة: ٢٧٣.

(٥٣) يُنظر: مُقدّمةٌ في أصول التّصريف: ١٢٧– ١٢٨، وشرح المُفَصَّل للزَّمخشريّ: ٥/ ٥١٥، ومُعجم القَواعد العربيّة: ٢٥.

(٥٤) شرح الكافية الشّافية: ٤/٢١٨٠.

(٥٥) شرح المُفَصَّل للزَّمخشريّ: ٥/٥١٥.

(٥٦) يُنظر: مُقدّمةٌ في أصول التّصريف: ١٢٧، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٦/٢٨٣، ومُعجم القَواعد العربيّة: ٢٤.

(٥٧) يُنظر: مُعجم القَواعد العربيّة: ٢٥.

(٥٨) شرح الكافية الشّافية: ٤/ ٢١٨٤.

(٥٩) بيتٌ مِن الرَّجَزِ نسَبَهُ إلى أبي النَّجمِ العِجليِّ عبدُ الرَّحيم العَبّاسيُّ (ت٩٦٣هـ) في (مَعاهد التّنصيص على شَواهد التّلخيص): ١/١٨، وعبدُ القادر البغداديُّ (ت١٠٩٣هـ) في (خزانة الأدب ولُبّ لُباب لِسان العرب): ٢/٣٩٠، ولم أَجِدْهُ في ديوانِهِ بِهذه الرِّوايةِ، وإنّما رِوايتُهُ فيه: ١٧٥: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَهُوبِ الْمُجْزِلِ.

(٦٠) شرح الكافية الشّافية: ٤/٢١٨٠– ٢١٨٢.

(٦١) يُنظر: المَدخَل إلى عِلم أصوات العربيّة: ٢٣٨.

(٦٢) النَّشر في القراءات العَشر: ١/١٩.

(٦٣) يُنظر: شرح طَيِّبَة النَّشر في القراءات العَشر: ١١١.

(٦٤) يُنظر: المصدر نفسه: ١١٢.

(٦٥) يُنظـر: الكتـاب: ٤٤٨/٤، والإدغـام الكبيـر: ٩٤- ٩٥، والمَـدخَل إلـى عِلـم أصـوات العربيّة: ٢٣٩- ٢٤٠.

(٦٦) يُنظر: النَّشر في القراءات العَشر: ١٩/١- ٢٠، ٢٢١، و(هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري) لعبد الفتّاح المرصفيّ: ٢٤٠.

(٦٧) الكتاب: ٤/ ٤٥٢.

(٦٨) يُنظر: النَّشر في القراءات العَشر: ٢٣/١.

(٦٩) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٣٩- ٢٤٠.

(٧٠) يُنظر: الكتاب: ٤/ ٤٥٢- ٤٥٣.

(٧١) يُنظر: المصدر نفسه: ٤/ ٤٥٦.

(٧٢) المُمتِع الكبير في التّصريف: ٤٤١.

(٧٣) يُنظر: شرح الكافية الشّافية: ٤/ ٢١٩٣، والنَّشر في القراءات العَشر: ٢٥/١.

(٧٤) المُمتِع الكبير في التّصريف: ٤٥٠.

(٧٥) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤٠.

(٧٦) يُنظر: الكتاب: ٤/ ٤٥٧.

(٧٧) يُنظر: ما ذكره الكوفيُّون من الإدغام: ٦٩- ٧٠.

(٧٨) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٣٨- ٢٣٩.

(٧٩) الكتاب: ٤٥٧/٤.

(٨٠) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤٢.

(٨١) يُنظر: إدغام القُرّاء: ١٩.

(٨٢) يُنظر: المصدر نفسه: ١٨.

(٨٣) المُفَصَّل في صَنعة الإعراب: ٥٢٧.

(٨٤) الكتاب: ٤٦٠/٤.

(٨٥) المصدر نفسه: ٤٦١/٤.

(٨٦) المصدر نفسه: ٤٦٠/٤.

(٨٧) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤١.

(٨٨) السَّبعة في القراءات: ١١٥.

(٨٩) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤١.

(٩٠) (شرح شافية ابن الحاجب) للرَّضيِّ الإستراباذيّ: ٣/ ٢٨٢.
(٩١) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤١- ٢٤٢.
(٩٢) الكتاب: ٤/٤٦٢.
(٩٣) يُنظر: هِداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ٢٤٠- ٢٤١.
(٩٤) الكتاب: ٤/٤٦٢.

قائمة المَصادِر

القُرآن الكريم.

١. الإدغامُ في العربيّة، أُطروحة دكتوراه غير منشورة قَدَّمَتْها فاطمة حمزة الرّاضي إلى كلِّيَّة الآداب- جامعة بغداد، سنة ١٩٨٨م.
٢. إدغامُ القُرّاء، أبو سعيدٍ الحسَن بن عبد الله السِّيرافيّ (ت٣٦٨هـ)، تحقيق: الدّكتور محمّد عليّ عبد الكريم الرّدينيّ، دار أُسامة، دمشق، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٦م.
٣. الإدغامُ الكبير، أبو عمر عُثمان بن سعيدٍ الدّانيّ (ت٤٤٤هـ)، تحقيق: الدّكتور عبد الرّحمن حسن الطّرف، عالَم الكُتُب، القاهرة، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٤. البَديع في عِلمِ العربيَّة، المُبارَك بن محمَّدٍ الشَّيبانيُّ الجزريُّ أبوالسَّعادات مَجد الدِّين بن الأَثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور صالح حسين العايد، جامعة أُمّ القُرى، مكَّة المكرَّمة، الطَّبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ.
٥. التَّبصِرَة والتَّذكِرَة، أبو محمّد عبد الله بن عليّ بن إسحاق الصَّيمريّ (من نُحاة القَرن الرّابع)، تحقيق: الدّكتور فتحي أحمد مصطفى، مركز البحث العلميّ، جامعة أُمّ القُرَى، مكّة المكرَّمَة، الطّبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٦. التّذكرة في القراءات، أبو الحسَن طاهر بن عبد المنعم بن غَلبون (ت٣٩٩هـ)، تحقيق الدّكتور عبد الفتّاح بحيري إبراهيم، الزّهراء للإعلام العربيّ، القاهرة، الطّبعة الثّانية، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٧. التّكمِلَة، أبوعليّ الحسَن بن أحمد الفارسيّ (ت٣٧٧هـ)، تحقيق الدّكتور حسَن شاذلي فرهود، عمادة شؤون المكتبات، الرِّياض، الطّبعة الأولى، ١٩٨١م.
٨. التّيسير في النّحو والصَّرف، فتحيّة توفيق صلاح، جمعيّة عُمّال المطابع التّعاونيّة، عمّان، د.ط، ١٩٧٨م.

٩. خزانة الأدب ولُبّ لُباب لِسان العرب، عبد القادر بن عمر البغداديّ (ت١٠٩٣هـ)، تحقيق عبد السَّلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت.
١٠. الخَصائص، أبو الفَتحِ عُثمانُ بنُ جنِّي (ت٣٩٢هـ)، تحقيق محمَّد عليّ النَّجّار، دار الهدَى، بيروت، الطَّبعة الثّانية، د.ت.
١١. دروسٌ في عِلم الصَّرف، أبو أوس إبراهيم الشّمسان، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، الطّبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٢. ديوان أبي النَّجم العِجليّ، صَنَعَهُ وشَرَحَهُ علاء الدِّين أغا، النّادي الأدبيّ بالرِّياض، د.ط، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
١٣. السَّبعة في القِراءات، أبو بَكرٍ أحمدُ بنُ موسَى المعروفُ بابن مُجاهِد (ت٣٢٤هـ)، تحقيق الدّكتور شوقي ضيف، دار المَعارِف، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، د.ت.
١٤. شرح الدُّرَر اللوامع في أصل مَقرإ الإمام نافع، أبو عبد الله محمّد بن عبد الملك المنتوريّ القيسيّ (ت٨٣٤هـ)، تحقيق الصِّدِّيقي سيدي فوزي، الدّار البيضاء، الطَّبعة الأُولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
١٥. شرحُ شافيةِ ابنِ الحاجِب، رَضِيُّ الدِّينِ محمَّد بنُ الحسَنِ الإستراباذيّ (ت٦٨٦هـ)، تحقيق محمّد نور الحسن وآخَرين، مطبعة حجازي، القاهرة، د.ط، د.ت.
١٦. شرحُ شافيةِ ابنِ الحاجِب، رُكنُ الدِّينِ الحسَنُ الإستراباذيّ (ت٧١٥هـ)، تحقيق الدّكتور عبد المقصود محمَّد عبد المقصود، مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، القاهرة، الطَّبعة الأُولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
١٧. شرح طَيِّبَة النَّشر في القراءات العَشر، شهاب الدِّين أحمد بن محمّد بن محمّد ابن الجزريّ (ت٨٣٥هـ)، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطَّبعة الثّالثة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
١٨. شرحُ الكافِيَةِ الشّافِيَة، جَمالُ الدِّينِ أبو عبدِ اللهِ محمَّدُ بنُ عبدِ اللهِ بنِ مالكٍ الطّائيُّ الجيّانيّ (ت٦٧٢هـ)، تحقيق الدّكتور عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أُمّ القُرَى– مركز إحياء التّراث الإسلاميّ، مكّة المكرَّمة، د.ط، د.ت.
١٩. شرح المُفَصَّل لِلزَّمخشريّ، موفَّق الدِّين أبو البقاء يَعيش بن عليّ بن يَعيش الموصليّ (ت٦٤٣هـ)، تحقيق الدّكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٠. القاموسُ المحيط، مَجدُ الدِّينِ محمَّدُ بنُ يعقوبَ الفيروزآباديّ (ت٨١٧هـ)، تحقيق: محمَّد عبد الرَّحمن المرعشليّ، دار إحياء التُّراث العربيّ، بيروت، الطَّبعة الثّانية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٢١. الكِتاب، كِتابُ سيبَوَيْه، أبو بِشْرٍ عَمرُو بنُ عُثمانَ بنِ قَنبر (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٢٢. ما ذكَرَهُ الكوفِيُّونَ من الإدغام، أبو سعيد الحسَن بن عبد الله السِّيرافيّ (ت٣٦٨هـ)، تحقيق الدّكتور صبيح التّميميّ، دار البيان العربيّ، جدّة، الطّبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٢٣. المَدخَل إلى عِلم أصوات العربيّة، الدّكتور غانم قدُّوري الحمد، مطبعة المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٢٤. مَعاهد التّنصيص على شَواهد التّلخيص، عبدُ الرَّحيمِ بنُ أحمدَ العبّاسيّ (ت٩٦٣هـ)، تحقيق: محمَّد مُحيي الدِّين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م.
٢٥. مُعجَم القواعد العربيّة، عبد الغنيّ الدّقر، دار القَلَم، دمشق، الطّبعة الثّالثة، ٢٠٠١ م.
٢٦. مُعجم المصطلحات في عِلمَي التّجويد والقراءات، الدّكتور إبراهيم بن سعيد الدّوسريّ، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرِّياض، د.ط، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٧. المُفَصَّل في صَنعة الإعراب، أبو القاسمِ جارُ اللهِ محمودُ بنُ عُمَرَ الزَّمخشريّ (ت٥٣٨هـ)، تحقيق الدّكتور إميل بديع يَعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطَّبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٢٨. المُقتبس مِن اللهجات العربيّة والقُرآنيّة، الدّكتور محمّد سالم محيسن، مؤسَّسة شباب الجامعة، الإسكندريّة، د.ط، ١٩٨٦م.
٢٩. الْمُقْتَضَب، أبو العبّاسِ محمَّدُ بنُ يَزيدَ المبرِّد (ت٢٨٥هـ)، تحقيق محمَّد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى لِلشُّؤون الإسلاميّة، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
٣٠. مُقدّمةٌ في أصول التّصريف، طاهر بن أحمد بن بابشاذ (ت٤٦٩هـ)، تحقيق: الدّكتور حسين عليّ السّعديّ والدّكتور رشيد عبد الرّحمن العبيديّ، ديوان الوقف السّنّيّ، بغداد، د.ط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٣١. المُمتِع الكبير في التَّصريف، أبو الحسَنِ عَلِيٌّ بنُ مُؤْمِنٍ المعروفُ بِابنِ عصفورٍ الإشبيليّ (ت٦٦٩هـ)، تحقيق: الدّكتور فخر الدِّين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣٢. المُنصِف، شَرحُ الإمامِ أبي الفَتحِ عُثمانَ بنِ جنِّي النَّحويّ (ت٣٩٢هـ) لِكِتابِ (التَّصريف) لِلإمامِ أبي عُثمانَ المازنيِّ النَّحويِّ البَصريّ (ت٢٤٩هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، القاهرة، الطَّبعةُ الأُولى، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
٣٣. النَّشر في القِراءاتِ العَشر، أبو الخيرِ محمَّدُ بنُ محمَّدٍ الدِّمشقيُّ المشهورُ بِابنِ الجزريّ (ت٨٣٣هـ)، تصحيحُ عليّ محمَّد الضَّبّاع، المكتبة التِّجاريَّة الكُبرَى، القاهرة، د.ط، د.ت.
٣٤. هِداية القاري إلى تَجويد كَلام الباري، عبد الفتّاح السّيِّد عجمي المرصفيّ، الطّبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٣٥. هَمعُ الهَوامِع في شَرحِ جَمعِ الْجَوامِع، جَلالُ الدِّينِ عبدُ الرَّحمنِ بنُ أَبي بَكرٍ السّيوطيّ الشّافِعِيّ (ت٩١١هـ)، تحقيق: الدّكتور عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، القاهرة، الطَّبعة الأُولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٣٦. الوافي في شرح الشّاطبيَّة في القراءات السَّبع، عبد الفتّاح عبد الغنيّ القاضي (ت١٤٠٣هـ)، مكتبة السّوادي، جدّة، الطّبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

عدة المفقود زوجها
فقه مقارن

د. مخلص سلمان داود

كلية التربية للبنات- قسم اللغة العربية

جامعة الانبار

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى اله وصحبه أجمعين.

وبعد...

التفقه بالدين، وما دعا إليه، وشجع إليه الإسلام، ويشكل الفقه الإسلامي الثروة العلمية التي ينهل منها طالب العلم من شتى أبوابه، ليلج إلى باب من هذه الأبواب ويختار منها موضوعات ويجمع شتاته لينتهي به المطاف إلى مادة علمية في هذا الموضوع، وقد وقع في قلبي أن أكتب في موضوع عدة المفقود زوجها، وذلك لحاجة الناس إلى هذا الأمر، وأبين بها أقوال الفقهاء، والأمر الراجح في كل مسألة من هذه المسائل.

واقتضت خطت البحث ما يأتي:

المبحث الأول: تعريف العدة والمفقود.

وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: تعريف العدة والمفقود لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الأدلة على المفقود.

المطلب الثالث: أنواع الفقد.

المبحث الثاني: مدة موت المفقود ونفقته وميراثه.

وفيه أربعة مطالب.

المطلب الأول: المدة التي يحكم بموت المفقود.

المطلب الثاني: الخيار بين الزوجة أو الصداق.

المطلب الثالث: نفقة امرأة المفقود.

المطلب الرابع: ميراث الزوج والزوجة.

الخاتمة.

المبحث الأول
تعريف العدة والمفقود

المطلب الأول: تعريف العدة والمفقود لغة واصطلاحاً.

تعريف العِدة لغة بالكسر: الإحصاء والضم الاستعداد للأمر، وقيل العدة مأخوذ من العدد والحساب، والعِدة في اللغة الإحصاء، وسميت بذلك، لاشتمالها من الإقراء، أو الأشهر غالباً[١].

العدة اصطلاحاً: وهي اسم لمدة تتربص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوجها[٢].

وقيل: تربص يلزم المرأة ولي المرأة الصغيرة عند زوال النكاح، فلا عدة لزنا أو شبهة كنكاح فاسد[٣].

تعريف المفقود لغة: الضائع والمعدوم يقال: فقد الشيء يفقده فقداً، وفقدانا، وفقوداً: ضله، وضاع منه، وفقد المال ونحوه، ضره وعدمه، فقدت الشيء فقداً أي تطلبه فقدك إياه[٤].

تعريف المفقود اصطلاحاً: وهو الغائب الذي لم يدرِ موضعه وحياته وموته، وأهله في طلبه يجدون، وقد انقطع خبره وخفي عليهم أثره[٥].

المطلب الثاني: الأدلة.

١- من القرآن الكريم على المفقود.

قال تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ۝٢٠﴾[٦].

وقيل تفقدته أي طلبته عند غيبته، وتفاقد القوم أي فقد بعضهم بعضاً[٧].

٢- أقوال الصحابة.

قول الإمام علي رضي الله عنه: }امرأة المفقود ابتليت فلتصبر، ولا تنكح حتى يأتيها{[٨].

٣- اتفاق الفقهاء.

اتفق الفقهاء على: أن الغائب في غيبة غير منقطعة وهو: الذي يعرف خبره ويأتي كتابه، لا يجوز لزوجته أن تتزوج إلا أن يتعذر الإنفاق عليها من ماله فلها أن تطلب فسخ النكاح فيفسخ(٩).

واتفقوا على أن زوجة الأسير لا تنكح، حتى تعلم وفاته بيقين(١٠).

وسيأتي ذلك مفصلاً إن شاء الله.

المطلب الثالث: أنواع الفقد.

وقد قسمت هذا المطلب إلى أقسام، وذكرت لكل مذهب أقواله، وذلك لأن كثيراً من هذه الأقسام وجدتها عند بعض المذاهب، ولم أجدها عند غيرهم.

١. المفقود عند الحنفية والشافعية نوع واحد: وهو اسم لموجود هو حي باعتبار أول حالة، ولكنه خفي الأثر، كالميت باعتبار ماله، وأهله في طلبه يجدون ولخفاء أثره؟ لا يجُّدون، وقد انقطع عليهم خبره واستتر عليهم أثره وبالجد ربما يصلون إلى المراد، وربما يتأخر اللقاء إلى يوم التناد(١١).

أما المالكية فالمفقود عندهم على أقسام:

الأول: المفقود في بلاد المسلمين ومنهم من قسم هذا النوع إلى مفقود في زمن الوباء ومفقود في غيره.

وللزوجة أن ترفع أمرها إلى القاضي أو لجماعة المسلمين، ولها أن ترضى بالبقاء في عصمة زوجها الغائب إلى أن تموت أو يرجع زوجها أو يحكم بموته فإذا اختارت البقاء بقيت زوجة، وترثه إن حكم بموته(١٢)، وكذلك المفقود في بلاد الوباء مثل الكوليرا والطاعون أو في بلاد أصابها موت جماعي بزلزال أو فيضان أو غير ذلك.

دليلهم:

فالمفقود في هذه الظروف أمره بينُ، إما أن ينجو ويكون مع الأحياء عندما ينجلي الأمر أو يكون قد مات فتعتد زوجته عدة وفاة ويقسم ماله(١٣).

الثاني: المفقود في بلاد الأعداء: قال المالكية: }إن المفقود في بلاد الأعداء أو بلاد الشرك أو الكفر حكمه حكم الأسير لا تتزوج ولا يقسم ماله ولا تعتق أم ولده إلا إذا صح موته أو

يمضي عليه من الزمن ما لا يعيش إلى مثله الذي قدره نهاية السبعون عاما وهذا ما ذهب إليه مالك وأشهب{(١٤)}.

ثالثا: المفقود في قتال المسلمين مع الكفار يحكم له بحكم المقتول وقيل تؤجل زوجته سنة من يوم أن ترفع أمرها إلى القضاء(١٥).

واستدلوا بما يلي:

أ. قال الإمام مالك: }تعتد امرأته ثم تتزوج سواء أكان القتال في بلاد الحرب أو بلاد المسلمين{(١٦).

ب. ووجب على الزوجة الانتظار إلى مدة التعمير، لأن العدو من أهدافه الأسر فقد تنقطع أخبار المفقود وهو حي أسير، فإن علم أسره فحكمه حكم الأسير ينتظر سن التعمير(١٧).

المطلب الرابع: المفقود في قتال المسلمين بعضهم مع البعض.

الأدلة:

أولاً: يفترض موته إذا لم يرجع إلى أهله في آخر يوم من المعركة احتياطا للعدة هذا إذا كان القتال بين فئات المسلمين مما يتضح الأمر فيه بعد انتهاء المعركة بموت من مات أو رجوعه إلى بلده(١٨).

ثانيا: وإذا كان القتال بين بلاد المسلمين يقوم على اسر الجيوش كما هو الحال الآن، بل الأسر الطويل والتعمية والتظليل(١٩).

ثالثا: حكم المفقود هنا كالمفقود في قتال الكفار ينتظر حتى يعلم خبره أو تمضي عليه مدة التعمير (٢٠).

أما الحنابلة فالمفقود عندهم قسمان:

الأول: من انقطع خبره لغيبة ظاهرها السلامة كالمسافر للتجارة أو للسياحة ولطلب العلم ونحو ذلك(٢١).

الحكم:

تنتظره لتمام تسعين سنة من يوم ولد إلى يوم انقطاع خبره(٢٢).

الأدلة:

أ. فلا تزال الزوجية ما لم يثبت موته فلا يحكم بموته قبل أربع سنين، أو كما قيل قبل التسعين، لأن هذا التقدير بغير توقيف والتقدير لا ينبغي أن يصار إليه إلا بالتوقيف، لأن تقديرها تسعون من يوم ولادته[٢٣].

ب. قال ابن قدامه فلا تزال الزوجية أيضاً ما لم يثبت موته[٢٤].

لأننا نستطيع أن نثبت الزوجية للمرأة، لأن الغيبة ظاهرها السلامة فنستطيع أن نتقصى أخباره من التجار أو طلاب العلم أو السياحة.

ثانياً: من انقطع خبره لغيبة ظاهرها الهلاك، كالجندي يفقد في المعركة وراكب السفينة التي غرقت ونجا بعض ركابها، والرجل الذي يفقد من بين أهله كمن خرج إلى السوق أو إلى حاجة قريبة فلم يرجع، أو من فقد في صحراء مهلكة أو نحو ذلك[٢٥].

الحكم: هو الانتظار لمدة أربع سنين، وقيل يضاف لها عدة الوفاة[٢٦].

الأدلة:

١. قال النبي محمد ﷺ: }**امرأة المفقود امرأته حتى يأتي زوجها**{[٢٧].

٢. يقول سعيد بن المسيب: }هلاك المفقود في القتال أكثر من غلبة غيره لوجود سببه{[٢٨].

المبحث الثاني
متى يحكم بموت المفقود

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مدة موت المفقود.

أختلف الفقهاء في حكم المدة التي يحكم بها بموت المفقود على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يحكم بموت المفقود بعد مضي أربع سنوات، وإليه ذهب أبو حنيفة، والإمام الشافعي، والظاهرية[٢٩].

الأدلة:

١. ما رويا عن عمر وعثمان وابن الزبير وعطاء، وذهب إليه الشافعي تأجيل زوجة المفقود أربع سنين من غير تفصيل بقتال أو غيره(٣٠).
٢. ما رويا عن عمرو بن دينار، قال إن رجلاً استهوته الجن، فغاب عن امرأته، فأتت عمر بن الخطاب ﷺ فأمرها أن تمكث أربع سنين، ثم أمرها أن تعتد، ثم تتزوج(٣١).
٣. قال عمر ﷺ أيما امرأة فقدت زوجها فلم تدرِ أين هو؟ فإنها تنتظر أربع سنين، ثم تعتد أربعة أشهر وعشراً، ثم تحل(٣٢).

وجه الدلالة:

من هذه الآثار، أن سيدنا عمر ﷺ حكم على الزوج بعد مضي أربع سنين، بأن تعتد زوجته، وهذا يدل على أنه قد قضى بموته.

القول الثاني: يحكم بموت المفقود بعد مضي سنة، وتعتدوا من يوم التقاء الصفين، وإليه ذهب الإمام سعيد بن المسيب، وهذا ما ذهب إليه المالكية(٣٣).

وحجتهم:

١. عن سعيد بن المسيب قال: إنه إذا فقد في الصف عند القتال تربصت امرأته سنة كاملة، وإن فقد في غيره تربصت أربع سنين(٣٤).
٢. قال الإمام مالك: }ليس في ذلك أجل معين، وإنما تعتد زوجته من يوم إلتقاء الصفين، وذلك لاجتهاد الإمام{(٣٥).

القول الثالث: قالوا من قطع خبره لغيبة ظاهرها السلامة كسفرٍ تجارة في غير مهلكة، فإن امرأته تبقى أبداً حتى تتيقن موته، وهذا ما ذهب إليه أحمد(٣٦).

وحجتهم.

أن زوجته تنتظر من العمر تسعين سنة في رواية، وفي رواية إن المدة مفوضة إلى رأي الإمام(٣٧).

الراجح في هذه المسألة:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم، الذي يبدوا لي رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، إن على المرأة أن تمكث أربعة أعوام لحين بيان الزوج، وهذه مدة كافية ليسأل عن حال الزوج المفقود؛ ولأن الصحابة حكموا بذلك والله أعلم.

المطلب الثاني: عودة الزوج.

إن عاد الزوج، ووجد زوجته قد تزوجت برجل آخر، هل ترجع زوجته إليه؟ أو يأخذ الصداق؟ على قولين:

القول الأول: إن العدة تقع ظاهراً أو باطناً حتى إن قدم الزوج حياً لم يبطل به النكاح، ويخير أن يأخذ الصداق أو تعود الزوجة، وهذا ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة، والشافعي، والإمام أحمد[٣٨].

الأدلة:

١. روي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن امرأة أتت إلى عمر بن الخطاب ﵁، فقالت: إن زوجي خرج إلى مسجد أهله، وفقد فأمرها أن تتربص أربع سنين، فتربصت، ثم عادت فقال لها، أعتدي أربعة أشهر وعشرا، ففعلت، ثم عادت، فقالت: قد حللت للأزواج فتزوجت، فعاد زوجها فأتى عمر ﵁ فقال: زوجت امرأتي، فقال: وما ذاك، فقال: غبت أربع سنين فزوجتها، فقال: يغيب أحدكم أربع سنين في غير غزاة، ولا تجارة، ثم يأتي فيقول: زوجت امرأتي، فقال: خرجت إلى مسجد أهلي، فاستلبني الجن، فكنت معهم، فغزاهم جن من المسلمين ووجدوني معهم في الأسر، فقالوا: ما دينك: قلت: الإسلام، فخيروني بين أن أكون معهم وبين الرجوع إلى أهلي فاخترت الرجوع إلى أهلي فسلموني إلى قوم فكنت اسمع بالليل كلام الرجال، وأرى بالنهار مثل الغبار فأسير في أثره حتى هبطت عندكم فخيره عمر ﵁ أن يأخذ زوجته وبين أن يأخذ مهرها[٣٩].

٢. روى عمر بن الخطاب ﵁، فقد روى عن علي كرم الله وجهه، قال: }إذا انقضت عدتها فهو خاطب من الخطاب{ فخطب عمر بن الخطاب، فقال: ردوا الجهالات إلى السنة، فرجع إلى قول علي كرم الله وجهه[٤٠].

٣. جاء المفقود إلى عمر بن الخطاب ﷺ، بعد أن تزوجت امرأته، فقال: له عمر إن شئت رددنا إليك امرأتك، وإن شئت زوجناك غيرها، وفي رواية فخيره عمر ﷺ بين امرأته وبين الصداق فاختار الصداق[٤١].

القول الثاني: يفسخ النكاح إذا تبين أنه لا يزال حياً وترد إليه المرأة، وهذا ما ذهب إليه المالكية[٤٢].

الأدلة:

١. استدلوا بواقعة سيدنا عمر ﷺ الذي قال له إن شئت رددنا إليك امرأتك، ففرق عمر بينهما، وردها إليه[٤٣].

٢. حكم الصحابة الكرام في هذه المسألة بما حكم سيدنا عمر ﷺ[٤٤].

الراجح:

بعض عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم يبدو لي رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، وبما أن أغلب صحابة رسول الله ﷺ حكموا برجوع الزوجة إليه، لأنه أحق من غيره، وهكذا قضى الخلفاء الراشدون، فرجوعها أفضل من الصداق.

المطلب الثالث: نفقه امرأة المفقود.

قبل أن نذكر آراء الفقهاء في هذه المسألة، نقول: إن نفقة الزوجة واجبة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول[٤٥].

أما الكتاب:

قال تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ ﴾[٤٦].

أما السنة النبوية:

١. فقد روى جابر أن رسول الله ﷺ خطب بالناس فقال: }**أتقو الله في النساء فإنهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن**

وكسوتهن بالمعروفﮔ[٤٧]. وجاء في لفظ الترمذي: ﮒ**ألا إن لكم على نسائكم حقاً، ولنسائكم عليكم حقاً، فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن**ﮔ[٤٨].

٢. وجاءت هند إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله ﷺ إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي: فقال: ﮒ**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**ﮔ[٤٩].

وجه الدلالة:

وجوب النفقة لها على زوجها، وإن ذلك مقدر بكفايتها، وإن نفقة ولده عليه دونها مقدر بكفايتها، وباستطاعته، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[٥٠]، وإن ذلك بالمعروف، وإن لها تأخذ ذلك بنفسها من غير علمه إذا لم يعطها إياه[٥١].

الإجماع:

أجمع الفقهاء على وجوب نفقة الزوجات على أزواجهن إذا كانوا بالغين، إلا الناشز منهن، وذكر ابن قدامة، قال: وإن هذا فيه ضرب من العبرة، وهو أن المرأة محبوسة على الزوج يمنعها من التصرف والاكتساب، فلا بد من أن ينفق عليها كالعبد مع سيده[٥٢].

المعقول:

إن الله تعال خلق المال لينتفع الناس به، وينفقون به على أنفسهم وغيرهم، لأن المال ليس غاية لذاته، وإنما هو وسيلة للانتفاع به، فيقتضي العاقل إنفاقه، وعدم تخزينه وادخاره مع الحاجة إليه، لقول النبي ﷺ ﮒ**كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته**ﮔ[٥٣].

آراء الفقهاء في النفقة:

اختلف الفقهاء في حكم نفقة الزوجة إذا غاب زوجها على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إذا غاب الرجل وله مال في يد رجل آخر، وهو يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وأولاده الصغار، ووالديه، ويأخذ منها كفيلاً بها، ولا

يقضى بنفقة مال الغائب إلا لهؤلاء، وينفق على زوجته وأولاده لأن حقهم ثابت في ماله، وهذا ما ذهب إليه الحنفية[٥٤].

وحجتهم:

١. قول النبي ﷺ لامرأة أبي سفيان، حينما شكت إلى رسول الله ﷺ من شحته، فقال: }**خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف**{[٥٥].

وجه الدلالة:

دل هذا الحديث على وجوب نفقة الزوجة على الزوج من ماله وإن كان غائباً.

وربما سائلٌ يسأل فيقول: ليس في الحديث ما يدل على أن النبي ﷺ طلب كفالة من هند لأنه علم أن هند هي زوجة أبي سفيان، ولا تزال على عصمته.

٢. ويأخذ منها الكفالة؛ لأن الغائب إذا حضر ربما أدعى زوال الزوجية أو إبقاء نفقتها، وهذا إذا كان المال درهماً أو دنانير أو طعاماً، لأنه جنس حقها[٥٦].

٣. نفقة الزوجة بمنزلة الدين، ولهذا تجب مع اليسار والإعسار، وكذلك أولاده الكبار والإناث، لوجود الولاء والعجز فيهم، وكذلك الصغار[٥٧].

القول الثاني:

إذا حبست زوجة المفقود أربع سنين فلها النفقة، لأنها محبوسة عليه في بيته، فإن طلبت الفرقة بعد أربع سنين، وإن لم يجد لها مالاً فرض عليه لها نفقة، وكانت ديناً عليه، وإن لم تطلب ذلك حتى يمضي لها زمانٌ، ثم طلبته، فرض لها من يوم طلبته، فإن فرق الحاكم بينهما، فلا نفقة بعدها، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي والإمام أحمد[٥٨].

وحجتهم:

١. }حديث هند **خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**...{[٥٩].

٢. إن سيدنا عمر ﷺ كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم يأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما مضى، ولأنها حق يجب مع اليسار والإعسار، فلم يسقط بمضي الزمان، كأجرة العقار والديون[٦٠].

القول الثالث:

إن الزوج إذا غاب عن زوجته قبل بنائه بها أو بعده، فرفعت أمرها فطلبت نفقتها، فإن الحاكم أو جماعة المسلمين عند عدمه يفرض لها على قدر وسعه وحاله في ماله الحاضر أو الغائب، ويفرض نفقة الزوجة والأولاد من مال الغائب، فإن لم يكن عنده، يكون ديناً عليه، واليه ذهب المالكية[٦١].

الأدلة:

١. إن نفقة زوجة الغائب تفرض لها في دينه الشرعي، فإذا أنكر من عليه الدين فللمرأة أن تقيم بينه على مدين زوجها، فلو أقامت شاهداً واحداً بدين زوجها حلفت معه واستحقت النفقة[٦٢].

٢. إن الحاكم لا يفرض لزوجة الغائب نفقتها في ماله الحاضر أو الغائب الموجود أو في دينه أو وديعته إلا أن يحلفها اليمين الشرعي أنها تستحقها في ذمته إلى يوم تاريخه، أو يوم رفعها للدعوى، ثم يفرض لها، وبعبارة قوله بعد حلفها متعلق بقوله (وإقامة البينة عليه) (وفرض في مال الغائب)، أي: إنها يفرض لها ولمن ذكر معها[٦٣].

الرأي الراجح:

من خلال معرفة أراء الفقهاء الذي يبدو لي أن الراجح في هذه المسألة، هو القول الثاني لقوة الأحاديث الآثار الموجودة عن سيدنا عمر ﷺ، وكان ﷺ يأمرهم أن ينفقوا على نسائهم أو يطلقوهن ويبعثوا بنفقة ما مضى، والله أعلم.

المطلب الرابع: ميراث الزوج والزوجة.

اختلف الفقهاء في حكم ميراث الزوجة من زوجها الغائب، وكذلك ميراثه من زوجته على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إذا تم للمفقود مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته واعتدت المرأة وقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت، ولا يرث المفقود من أحد مات في حال فقده هذا ما ذهب إليه الحنفية(٦٤).

الأدلة:

١. يفوض الأمر إلى القاضي فأي وقت رأى المصلحة حكم بموته، وغالباً يحكم القاضي بالمدة، وتعتد امرأته عدة الوفاة وترثه، ومن مات منهم، أي ممن يرث المفقود قبل ذلك أي قبل أن يحكم بموت المفقود لم يرث المفقود(٦٥).
٢. يثبت الاستحقاق بالشك والاحتمال فالمفقود حي في ماله، ميت في مال غيره إبقاء الأمر على اليقين وإضرابا عن الشك والتخمين(٦٦).

القول الثاني: لا يقسم ماله حتى تعلم وفاته، وهذا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة(٦٧).

الأدلة:

عموم آيات المواريث.

١. قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾(٦٨).
٢. قال تعالى: ﴿فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾(٦٩).

الأدلة:

١. يقول ابن عباس تنتظر امرأة المفقود أربع سنين، قال ابن عمر ينفق عليها من مال زوجها؛ لأنها حبست نفسها عليه، وقال ابن عباس إذا أضر ذلك بالورثة، ولكن تستدين، فإن جاء زوجها أخذت من ماله، وان غاب قضت من نصيبها من الميراث، وقالا جميعا ينفق عليها بعد الأربع سنين وأربعة أشهر وعشرا من جميع المال(٧٠).
٢. إن الأصل البقاء فلا يزول عنه بالشك، وإنما صرنا إلى إباحة التزويج لامرأته لإجماع الصحابة، ولأن بالمرأة حاجة إلى النكاح وضررا في الانتظار فاختص ذلك بها(٧١).

٣. وكذلك الزوج إذا فقد زوجته ولديها أموال فإنه يرثها بأموالها، من يوم استيقن وفاتها[٧٢].

٤. وإن مات للمفقود من يرثه في مدة غيبته دفع إلى كل وارث اليقين، ووقف نصيب المفقود، فإن كان حيا دفع إليه، وإن بان ميتا حين موت مورثه، رد على من يستحقه من ورثته[٧٣].

القول الثالث: مال المفقود يوقف ولا يقسم بين الورثة حتى يعلم موته أو تمضي مدة يظن انه لا يعيش إليها، وهي مدة التعمير سبعون سنة على الصحيح وهذا ما ذهب إليه المالكية[٧٤].

وحجتهم.

١. قول النبي محمد ﷺ: }**أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين وأقلهم من يجوز ذلك**{[٧٥].

وجه الدلالة:

هذا الحديث يدل تصريح النبي ﷺ بمدى أعمار أمته، وإن قلة منهم من يتجاوز ذلك.

٢. إذا فقد وعمره سبعون يزاد له عشرة أعوام للتعمير أو احتياطا وكذلك من فقد وعمره ثمانون يزاد عشرة أعوام وهكذا إلى المائة، فان مضت هذه المدة حكم القاضي بموته ويقسم ماله على الورثة الموجدين وقت الحكم بموته، فمن مات من أقاربه قبل الحكم بموته لا يرثه[٧٦].

الراجح في هذه المسألة:

عند استقراء أقوال الفقهاء في هذه المسألة نرى الراجح هو القول الثاني لقوة آراء الفقهاء.

الخاتمة

بعد نهاية البحث اليسير نستخلص أهم النتائج فيه:

١. إن المفقود وهو الذي غاب أمره وخفي أثره، والأهل يجدون في أمره.

٢. على امرأة المفقود أن تتربص أربعة عوام، ثم تعتد أربعة أشهر وعشرة أيام ثم تحل للأزواج.

٣. إذا تزوجت امرأة المفقود برجل آخر، وتبين أن الزوج لا يزال حياً، يخير الزوج، إما برجوع الزوجة أو الصداق، ولكن رجوعها أفضل من الصداق، وهذا ما حكم سيدنا عمر ﵁ وصحابته.

٤. إن امرأة المفقود لها نفقة من مال زوجها الغائب، فإن لم يكن له مال فرض القاضي مال من دَيْنهِ الشرعي أن كان له دين، وكان سيدنا عمر بن الخطاب ﵁ يأمر الجند أن يبعثوا النفقة إلى نسائهم.

٥. إن امرأة المفقود ترثه من يوم استيقان موته، وإن غاب على فترة طويلة، وكذلك هو يرثها؛ لأنه أمر مشترك بين الزوج والزوجة.

هذه من أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي هذا، فإن أصبت فلله الحمد والمنة، وإن قصرت فعليَّ تقصيري.

وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(١) لسان العرب: ١٨٨/٦- ١١٩.

(٢) رد المحتار الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: ١٧٧/٥- ١٧٨؛ ومغنى المحتاج: ٤٠٨/٣.

(٣) رد المحتار الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: ٥/ ١٧٧- ١٧٨؛ ومغنى المحتاج: ٤٠٨/٣؛ والفواكه الدواني: ٩٠/٢.

(٤) لسان العرب: ١٣٨/٧؛ معجم مقايس اللغة: ٤٤٣/٤.

(٥) المبسوط: ٣٤/١١، ٣٨؛ حاشية الدسوقي: ٤٧٩/٢.

(٦) سورة النمل، الآية: ٢٠.

(٧) تفسير الطبري: ٦٩٧/٥.

(٨) سنن البيهقي: ٤٤٤/٧؛ بدائع السنن: ٤٠٧/٢.

(٩) المبسوط: ٣٦/١١؛ وحاشية الدسوقي: ٤٨٠/٢؛ والمغنى: ١٣٣/٩؛ والمحلى ١٣٩/١٠؛ تنوير الأبصار: ١٧٨/٥.

(١٠) المبسوط: ٣٦/١١، وحاشية الدسوقي: ٤٨٠/٢، والمغنى: ١٣٣/٩، والمحلى: ١٣٩/١٠.

(١١) المبسوط: ٣٦/١١ ؛ وفتح القدير: ٦/ ١٣٤؛ الأم: ٣٤٧/٥.

(١٢) مواهب الجليل: ١٥٦/٤؛ المقدمات: ٥٢٥/١.

(١٣) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ٥٢٥/١.

(١٤) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ٥٢٥/١؛ حاشية الخرقي: ٥/ ١٢٩.

(١٥) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ٥٢٥/١.

(١٦) المنتقى على الموطأ: ٤/ ٩٣؛ الشرح الكبير: ٤٨٤/٢.

(١٧) المقدمات: ٥٣٣/١؛ الشرح الكبير: ٤٨٤/٢؛ ومدونة الفقه المالكي: ٣/ ١٠٥.

(١٨) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ٥٢٥/١.

(١٩) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ١/ ٥٢٦ ؛ ومدونة الفقه المالكي: ٣/ ١٠٦.

(٢٠) الشرح الكبير: ٤٨٣/٢؛ المقدمات: ٥٢٦/١.

(٢١) المغني: ٦٥/١١-٦٦؛ كشاف القناع: ٥١٥/٤-٥١٦؛ مطالب أولي النهى: ٦٣٠/٤-٦٣١.

(٢٢) كشاف القناع: ٥١٦/٤؛ مطالب أولي النهى: ٦٣١/٤.

(٢٣) المغني: ٦٦/١١؛ وطبقات الحنابلة: ٢٢/١.

(٢٤) المغني: ٦٦/١١.

(٢٥) المغني: ١١/ ٦٧؛ طبقات الحنابلة: ٢٢/١.

(٢٦) المغني ٦٧/١١؛ طبقات الحنابلة ٢٢/١.

(٢٧) الدارقطني: ٣١٢/٣؛ ألا إنه حديث منكر، وقال ابن أبي حاتم في العلل، سألت أبي عن هذا الحديث، قال هذا الحديث فيه محمد بن شرحبيل متروك الحديث، يروي عن المغيرة بن شعبة مناكير وأباطيل.

(٢٨) المغني: ٦٧/١١؛ طبقات الحنابلة: ٢٢/١- ٢٣.

(٢٩) فتح القدير: ٤٤٣/٤؛ الأم: ٥/ ٢٢٣؛ ومغني المحتاج: ٣٩٧/٣؛ ومحلى: ١٣٤/١٠؛ منهاج الصالحين: ٣١٩/٢.

(٣٠) مصنف عبد الرزاق: ٩٩/٨؛ والأم: ٢٢٣/٥؛ ومغني المحتاج: ٣٩٧/٣.

(٣١) سنن الترمذي: ١١٥٢/٣؛ ومصنف عبد الرزاق: ٨٩/٧.

(٣٢) الدارمي: ٥١٢/٤؛ مصنف عبد الرزاق: ٨٩/٧؛ والمحلى: ١٣٩/١٠.

(٣٣) المقدمات: ٥٢٥/١؛ والمدونة في الفقه المالكي: ١٠٢/٣- ١٠٣.

(٣٤) مصنف عبد الرزاق: ٧/ ٨٩؛ والمحلى: ١٠/ ١٣٩.

(٣٥) التاج الأكليل: ١٦٠/٤- ١٦١؛ حاشية الدسوقي: ٢/ ٤٨٠- ٤٨٢.

(٣٦) الكافي في فقه الإمام أحمد: ٢٠٤/٣.

(٣٧) التاج والإكليل: ١٦٠/٤- ١٦١؛ حاشية الدسوقي: ٤٨٠/٢- ٤٨٢.

(٣٨) خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل: ٥٨٠/١-٥٨١؛ فتح القدير: ٦/ ١٣٦-١٣٧؛ الحاوي الكبير: ٣١٦/١١- ٣١٧؛ المهذب: ٢٢١/٣؛ الكافي في فقه الإمام أحمد: ٣/ ٢٠٢-٢٠٣.

(٣٩) مصنف عبد الرزاق: ٨٦/٧؛ وسنن الدارقطني: ٤٨٢/٤.

(٤٠) سنن سعيد بن المنصور: ٣٥٥/١؛ وسنن الكبرى للبيهقي: ٧٢٦/٧؛ وسنن الصغرى للبيهقي: ١٦٧/٣.

(٤١) سنن سعيد بن منصور: ٤٤٩/١؛ ومصنف ابن أبي شيبة: ٥٢٢/٣؛ وسنن الكبرى للبيهقي: ٧٣٥/٧.

(٤٢) المقدمات: ١/ ٥٢٩؛ والشرح الكبير: ٢٤٨٣/٢؛ ومدونة الفقه المالكي: ١٠٤/٣.

(٤٣) موارد الضمان: ٦١١.

(٤٤) موارد الضمان: ٦١١.

(٤٥) الاختيار: ٣ /٣٨؛ روضة الطالبين: ٤٠١/٨؛ المغني: ٤٣٩/١١؛ والمبدع: ٢٢٩/٨.

(٤٦) سورة الطلاق، الآية: ٧.

(٤٧) صحيح مسلم: ٨٨٦/٢-٨٩٢؛ أبو داود: ١٩٠٥/٢.

(٤٨) سنن الترمذي: ٣/ ١١٦٣، وقال حديث حسن صحيح ابن ماجه: ١٨٥١/١؛ مسند الإمام أحمد: ٧٢/٥- ٧٣.

(٤٩) البخاري: ٩/ ٥٣٦٤؛ مسلم: ٣/ ١٣٣٨.

(٥٠) سورة الطلاق، والآية: ٧.

(٥١) روضة الطالبين: ٨/ ٤٠١؛ المغني: ١١/ ٤٣٩.

(٥٢) الإقناع في مسائل الإجماع، أبي الحسن القطان: ١٣١٨/٣؛ الإشراف، لابن المنذر: ١١٩/١.

(٥٣) مسلم: ٨٢/٧، رقم الحديث ٩٩٦؛ وأبو داود: ٣٩٣/١.

(٥٤) خاصة الدلائل في تنقيح المسائل: ٦٦/٢ -٦٧؛ وفتح القدير: ١٣٤/٦.

(٥٥) البخاري: ٥٣٦٤/٩؛ ومسلم: ١٣٣٨/٣.

(٥٦) فتح القدير: ١٣٤/٦- ١٣٥.

(٥٧) الاختيار: ٣٨/٣؛ فتح القدير: ١٣٥/٦.

(٥٨) المهذب: ٣/ ٢٦١؛ الأم: ٣٤٦/٥ - ٣٤٧؛ المجوع شرح المهذب: ٢٥٠/٢٢؛ الكافي: ٢٣١/٣؛ العدة في شرح الأحكام: ٢٥٠/٢.

(٥٩) سبق تخريجه: ص١٣.

(٦٠) السنن الكبرى: ٧٧٢/٧؛ وسنن الصغرى للبيهقي: ١٨٨/٣.

(٦١) المدونة الكبرى: ٢٢٤/٣؛ حاشية الخرشي: ٢١٨/٥- ٢١٩.

(٦٢) المدونة الكبرى: ٢٢٤/٣.

(٦٣) المدونة الكبرى: ٢٢٤/٣؛ حاشية الخرشي: ٢١٨/٥- ٢١٩.

(٦٤) خلاصة الدلائل: ٥٨٠/١-٥٨١؛ وفتح القدير: ١٣٩/٦.

(٦٥) المبسوط للسرخسي: ٣٧/١١؛ وفتح القدير: ١٣٩/٦.

(٦٦) خلاصة الدلائل: ٥٨٠/١؛ المبسوط: ٣٧/١١.

(٦٧) الأم: ٥/ ٣٤٦ -٣٤٧؛ والمغني: ٧٤/١١؛ وكشاف القناع: ٥٦٠/٤-٥٦١.

(٦٨) سورة النساء، الآية: ١٢.

(٦٩) سورة النساء، الآية: ١٣.

(٧٠) الأم: ٣٤٧/٥؛ منتهى الإرادات: ٦١٧/٢.

(٧١) المغني: ١١/٧٤؛ وكشاف القناع: ٤/٥٦١.

(٧٢) المغني: ١١/٧٥.

(٧٣) الكافي في فقه الإمام أحمد: ٣/٣١٦؛ والأم: ٥/٣٤٧.

(٧٤) المقدمات: ١/٥٣٣؛ الشرح الكبير: ٢/٤٨٣؛ ومدونة الفقه المالكي: ٣/ ١٠٤.

(٧٥) سنن الترمذي: ٣/٣٥٤٥؛ الحاكم: ٢/٤٢٧، وقال عنه حديث حسن.

(٧٦) المقدمات: ١/٥٣٣؛ الشرح الكبير: ٢/٤٨٣.

المصادر

١. الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ)، دار المعرفة– بيروت.

٢. الإشراف على مسائل الخلاف: للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، مطبعة الإرادة.

٣. الإقناع في مسائل الإجماع: للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن القطان الفاسي (ت٦١٨هـ)، تحقيق الأستاذ الدكتور فارق حمادة، جامعة محمد الخامس الرباط، دار القلم– دمشق، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، السعودية– جدة.

٤. بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن: ومعه القول الحسن للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا، ط١، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

٥. التاج والأكليل، للمواق: دار المعارف في مصر العربية، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٦. تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقريب وتهذيب لإمام المفسرين والمؤرخين: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤هـ–٣١٠هـ)، هذبه وقربه الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، خرج أحاديثه إبراهيم محمد العلي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٧. الثقات: محمد بن حبان بن احمد، أبو حاتم التميمي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق السيد شرف الدين احمد، دار الفكر، ط١، ١٣٧٥هـ.

٨. حاشية الخرشي: للإمام محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي (ت١١٠هـ) على مختصر سيدي خليل بن إسحاق المالكي (ت٧٦٧هـ)، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٩. حاشية الدسوقي: محمد بن عرفة، دار إحياء الكتب العربية بمصر.
١٠. الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت٤٥٠هـ)، تحقيق الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٤هـ، دار الباز مكة المكرمة.
١١. خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل: تأليف حسام الدين علي بن مكي الرازي (ت٥٩٨هـ)، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي أحمد بن علي، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١٢. رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين بن عمر بن عابدين (ت١٢٠٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
١٣. روضة الطالبين: أبي زكريا الإمام النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
١٤. سنن أبي داود: الإمام سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، مصر العربية.
١٥. سنن الترمذي: الإمام عيسى بن محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، بيروت، ط٣، ١٩٧٨هـ.
١٦. سنن الدارقطني: لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، نشر السنة ملتان- باكستان.
١٧. السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي، أبي بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
١٨. الشر الكبير على المقنع: شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن قدامه (ت٦٢٨هـ)، مطبوع بذيل المغني.
١٩. شرح منتهى الإرادات: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، مصححة على نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الأزهرية.

٢٠. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مطبعة دار الشعب، مصر، ١٩٨٢م.
٢١. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد عبد الباقي، دار البحوث العلمية والإرشاد- الرياض، ١٩٩٠م.
٢٢. طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسن محمد بن محمد بن الحسين بن أبي يعلى الحنبلي (ت٥٥٢٦هـ)، تخريج أبو حازم أسامة بن حسن وأبو الزهراء حازم علي بهجت، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٧هـ.
٢٣. العدة في شرح العمدة في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: لبهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٤. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: محمد علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٣هـ، محمد بن أدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، الأم، دار الشعب، مصر العربية، ط٢.
٢٥. الكافي: ابن قدامه المقدسي موفق الدين بن عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، ١٩٨٥م.
٢٦. الكافي في فقه الإمام أحمد: شيخ الإسلام، موفق الدين عبد الله بن قدامه المقدسي، حققه محمد فارس، وسعد عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٢٧. كشاف القناع على متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتاب- بيروت.
٢٨. المبدع في شرح المقنع: لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي- دمشق، ١٣٩٤هـ.
٢٩. المبسوط: محمد بن أحمد بن ابي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.
٣٠. المجموع شرح المهذب: الإمام يحيى بن شرف النووي (ت٦٢٣هـ)، ويليه التلخيص في تخريج الرافعي لابن حجر العسقلاني، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.

٣١. مدونـة الفقـه المـالكي وأدلتـه، الـدكتور الصـادق عبـد الـرحمن الغريـاني، مؤسسـة الريـان، بيروت– لبنان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.
٣٢. المسـتدرك علـى الصـحيحين وبذيلـه التلخـيص للـذهبي: الإمـام أبـي عبـد الله الحـاكم النيسابوري، دار الفكر العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
٣٣. مسند الإمـام أحمـد: الإمـام أحمـد بـن حنبـل، المكتـب الإسـلامي للطباعـة والنشـر، دار صادر، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
٣٤. مصنف عبد الرزاق: عبد الرزاق لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٣٥. مغنـي المحتـاج إلـى ألفـاظ المنهـاج: الشـيخ محمـد الخطيـب الشـربيني (ت٧٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩– ٢٠٠٠م.
٣٦. المقدمات لبيان ما اقتضت رسوم مدونة من الأحكام الشرعية: لأبي الوليد محمد بن أحمد بـن الرشـيد الجـد (ت٥٢٠هـ)، تحقيـق الـدكتور محمـد حجـي نشـر دار الغـرب الإسـلامي الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٣٧. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، للقاضـي أبـي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٩٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط٤، ١٤٠٤هـ.
٣٨. مواهب الجليل لشرح مختصـر خليل، لأبـي عبد الله محمد بـن محمد بـن عبد الـرحمن المغربـي، المعروف بالحطـاب، خرج أحاديثـه الشـيخ زكريـا عمرات، دار الكتب العلميـة، بيروت– لبنان، مكتبة دار الباز مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٩. موطأ الإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٣هـ.
٤٠. نصب الرايـة لأحاديث الهدايـة: جمـال الدين أبـي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعـي، دار المأمون، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

الحكم الغيابي بين الشريعة والقانون

أ.م.د.عبد القادر عزيز أحمد

م.م.هبة محمد محسن

كلية التربية/ الطارمية

المقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيد الأولين والآخرين، الرحمة المرسلة إلى العالمين، وعلى اله وصحبه أجمعين، ومن تبعه وسار على هديه إلى يوم الدين.

وبعد:

إن الناظر في أحكام الشريعة الإسلامية، يجدها قد حرصت كل الحرص في تحقيق المصالح ودرء المفاسد والمحافظة على الأنفس والحقوق والأموال في توازن دقيق ينظم أمور العباد وكل ما يواجههم في حياتهم اليومية من مشاكل وقضايا، لذا نجدها قد غطت بأحكامها كل ما يخصهم في الحياة وبعد المعاد، فنظمت أُمورهم بمختلف الحالات في السفر والحضر، والعسر واليسر، والحرية والأسر، والحرب والسلم، والحضور والغياب، فبينت المكانة الرفيعة التي يتمتعون بها من خلال حمايتهم والمحافظة على حقوقهم وأموالهم وعدم الاعتداء عليهم إن كانوا غائبين، بل إن مكانتهم السامية تتجلى بشكل أوضح من خلال تقدير حياتهم إن كانوا غائبين فقد عالجت الشريعة جانبا من الجوانب الحياتية وفصلت فيها الأحكام وهي الأحكام المتعلقة بالغائب فجاءت بها منسجمة مع الفطرة ومستجيبة للمصلحة ومراعية للحاجات ومتجنبة عوامل الإثارة والتلاعب والأهواء وردود الأفعال وبعيدة عن العصبية، وغايتها تحقيق العدالة.

ولما لهذا الموضوع من أهمية في وقتنا الحاضر وذلك لأنها تمس شريحة معينة من العباد الذين يغادرون أوطانهم طوعا بقصد السياحة أو العلم أو العمل، أو قسرا تحت وطأة الإبعاد والتهجير أو الأسر من محتل غاشم أو سطو ظالم أو فراراً من جناية يخشون العقوبة عليها، وشعوراً مني بأن موضوع كهذا يستحق وقفة عنده لذا أثبته عنواناً في خطة كلية التربية البحثية باسم (الحكم الغيابي بين الشريعة والقانون) فانتظم البحث في ثلاثة مباحث وخاتمة، فضمنت المبحث الأول الحديث عن ماهية الحكم الغيابي، فعرفت المبحث تعريفاً لغوياً وشرعياً وقانونياً، أما المبحث الثاني فقد خصصته للحديث عن مشروعية الحكم الغيابي من القران والسنة والإجماع والمعقول، وما ثبت عنه من القانون الوضعي، أما المبحث الثالث فقد تحدثت فيه عن الأحكام الخاصة بالغائب سواء كانت أحوال شخصية أو مالية وقد اعتمدت على المصادر التي لها علاقة بالموضوع سواء أكانت فقهية أو قانونية،

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يسدد خطاي لما فيه رضاه وأن يوفقني لما فيه الصواب، وعلى الله توكلي واعتمادي وهو الحق والمعين.

المبحث الأول

المطلب الأول-تعريف الحكم:

أولا- تعريف الحكم لغة: الحكم مصدر قولك حكم بينهم بحكم أي قضى وجمعه أحكام(١)، والحكم إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا نخرج بهذا ما ليس بحكم كالنسبة التقديرية(٢).

ثانيا: تعريف الحكم شرعاً: يمكن أن نستشف معنى الحكم شرعا من خلال بيان مفهوم القضاء لان القضاء في تعريفات أهل اللغة هو الحكم.

وعلى هذا فقد عرف الحنفية القضاء بأنه }الحكم الشرعي الذي يصدر على سبيل الإلزامح(٣).

- وعرفه المالكية بأنه }نفوذ أمر صادر من القضاء ولو بتعديل أو تخريج لا في عموم مصالح المسلمينح(٤).
- أما الشافعية فقد عرفوه بأنه }إلزام الخصمين بأمر معين بموجب القضاءح(٥).
- وعرفه الحنابلة بأنه }الحكم الشرعي الذي بموجبه يتم إلزام المتخاصمين بعمل معينح(٦).

ثالثا: تعريف الحكم قانوناً: أما مفهومه في القانون الوضعي فيقصد به }هو ذلك القرار القضائي الصادر عن محكمة مشكلة تشكيلاً صحيحاً والذي يحسم نزاعا رفع إليها بالطريقة التي يحددها القانون وهو الهدف والنتيجة والغاية التي ينتظرها ويترقبها ويبغيها الخصم من إقامته الدعوى أو تقديم الدفعح(٧).

المطلب الثاني- تعريف الغائب:

أولا- تعريف الغائب لغةً: هو اسم فاعل من غاب يغيب بمعنى بان وبعد عن المكان، والمصدر غيب، وجمع الغائب: غيب وغياب وغائبون(٨).

ويطلق الغيب في اللغة على عدة معان منها: كل من غاب عنك. ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ [البقرة: الاية ٣].

أي يؤمنون بما غاب عنهم مما اخبرهم به النبي ﷺ من أمر البعث والجنة والنار، وتأتي أيضا بمعنى سافر وذلك من قول العرب غاب الرجل غيبا ومغيبا.

ثانيا– تعريف الغائب شرعا: يعتمد المعنى الاصطلاحي هنا على المعنى اللغوي، فالغائب عند جل الفقهاء هو كل من غاب عن النظر، ولا خلاف بينهم فيما يخص هذا القدر من التعريف.

إلا إن الخلاف بينهم كان فيما يتعلق بالضابط الذي يمكن على أساسه اعتبار الشخص غائبا، فذهب الجمهور إلى إن الغائب هو كل من غاب عن النظر سواء أعلم موضعه وخبره أم فقد وانقطع خبره ولم يعلم موضعه(٩)، واشترط مع ذلك غالبيتهم بعد المسافة والتي لم يتم الاتفاق فيما بينهم لتحديدها بقدر معين(١٠).

وقد خالف المالكية الجمهور في ذلك فاختصروا الغائب في اصطلاحهم (هو من علم موضعه) معللين ذلك بأن يكون علم الموضع هو أساس التفريق بين الغائب والمفقود، وذهبوا أيضا بأن المفقود لايمكن عده غائبا، لان المفقود عندهم هو الشخص الذي لم يعلم موضعه(١١).

ثالثا– تعريف الغائب قانونا: عرف فقهاء القانون الوضعي الغائب بأنه {هو الشخص الذي غادر العراق او لم يعرف له مقام معلوم فيه مدة تزيد على السنة دون ان تنقطع اخباره وترتب على ذلك تعطيل مصالحه او مصالح غيره}(١٢).

المبحث الثاني
مشروعية الحكم الغيابي

الأصل في القضايا والمخاصمات التي تعرض أمام القضاء أن تراعى فيها المساواة من خلال الإجراءات المتبعة فيها، والمقصود بالمساواة بين الخصمين هو إظهار كل واحد منهما رأيه أمام القضاء مما يمكن الحصول على الحق بعد ذلك وهذا ما اتفق عليه الفقهاء إلا إنهم اختلفوا في مسألة القضاء على الغائب بين مجوزين ومانعين واستند كلا الطرفين إلى أدلة تعزز موقفه من هذا الاتجاه. وذلك ما سنقوم ببحثه عبر مطلبين أساسيين وعلى النحو التالي:

المطلب الأول- جواز القضاء على الغائب.

ذهب قسم من الفقهاء إلى جواز القضاء على الغائب واستندوا إلى أدلة من القران الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس والمعقول(١٣).

وهذا مذهب المالكية إلا ابن الماجشون(١٤) والشافعية(١٥) والحنابلة في إحدى الروايتين عن الإمام احمد(١٦) والظاهرية(١٧) والإمامية(١٨) وهو قول الأوزاعي والليث بن سعد(١٩)، وفيما يلي استعراض للأدلة التي استند إليها هذا المذهب:

أولاً- القران الكريم.

١- قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّـٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾[النساء: ١٣٥].

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

ووجه الاستدلال هنا هو الأمر بالشهادة كان عاما ولم يخص سبحانه حاضرا عن غائب بها فالحكم يصح على الغائب كما يصح على الحاضر(٢٠).

ثانياً- السنة النبوية.

وأما من الحديث فما جاء عن السيدة عائشة رضي الله عنها، قالت دخلت هند بنت عتبه زوجة أبي سفيان على رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بَنِيَّ إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل علي بذلك من جناح؟ فقال الرسول ﷺ: }**خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيكِ**{(٢١) متفق عليه.

ووجه الاستدلال هنا هو أن هذا القضاء كان قضاءاً على الزوج الغائب لأنه لو كان فتوى لقال لها لك أن تأخذي أو لا بأس عليك ونحوه ولم يقل لها: خذي لان المفتي لا يقطع، وأما ما قطع فهو يعد حكما(٢٢).

ثالثاً- الإجماع.

واستدل الفقهاء أيضا على الجواز ببعض الأقضية والأحكام الواردة عن الصحابة الكرام وبعض مشاهير التابعين دون معارضة الصحابة، من ذلك ما ورد في قضاء عمر

وعثمان وعلي وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز ﷺ لزوجة الغائب ولم يخالف هذا القضاء أحد من الصحابة فكان ذلك إجماع سكوتيا على جواز القضاء على الغائب[٢٣].

رابعاً- القياس

استدل جمهور الفقهاء بجواز القضاء على الغائب في العديد من حالات القياس منها قياس الغائب على الساكت في سماع البينة، فالغيبة ونحوها كالسكوت، والبينة تسمع على الساكت ويحكم بها، فكذلك تسمع البينة ويحكم بها على الغائب كما حكم بها على الساكت[٢٤].

خامساً- المعقول.

وذلك يكون من عدة وجوه منها ضرورة حفظ أموال الناس وحقوقهم[٢٥]. وأيضاً إن الحكم على الغائب لا يترتب عليه أضرار لأنه لا يستطيع الطعن بالحكم عند عودته إلا إذا اثبت عدم صحة الأدلة التي بني عليها الحكم، كما إن البينة إذا كانت خارج بلد الخصم المدعى عليه، فإن الحاجة للحكم بناءاً على البينة تستدعي القول بجواز القضاء[٢٦].

❖ إلا أن القول بجواز القضاء على الغائب بناءاً على الأدلة السابقة التي حددها الفقهاء لا ينفي ذلك أن يختلفوا فيما بينهم بضوابط الحكم على الغائب وعلى النحو الآتي[٢٧]:

١. ضابط الغياب الذي يعتد به في مسألة القضاء على الغائب.

اختلفت الآراء الفقهية للمجوزين في تحديد ضابط الغياب الذي يعتد به، فذهب الجمهور من المالكية[٢٨] والشافعية في الصحيح عندهم[٢٩] والحنابلة إلى اشتراط السماع للدعوى على الغائب والقضاء عليه أن يكون خارج البلد، فلا يعد المتخلف غائبا في حالة امتناعه وتواريه[٣٠].

وذهب الشافعية[٣١] والحنابلة[٣٢] والزيدية[٣٣] في تحديدهم لضابط الغياب باعتبار مسافة القصر هي المعيار، مستندين بأن الشرع رتب عليها الأحكام في عدة مواضع.

أما بالنسبة لضابط الغياب في القانون الوضعي فنجد أن قانون رعاية القاصرين في المادة (٨٥) منه قد حدد الغياب بنية واحدة إذ جاء فيه }الغائب هو الشخص الذي

غادر العراق ولم يعرف له مقام فيه مدة تزيد على السنة دون أن تنقطع أخباره وترتب على ذلك تعطيل مصالحه أو مصالح غيره"[٣٤].

٢. الحقوق التي يجري فيها القضاء على الغائب.

اختلف المجوزون في القضاء على الغائب في الحقوق التي يشملها الحكم عليه، وانقسموا في ذلك إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: ذهب أصحابه إلى جواز القضاء مطلقاً وفي كافة الحقوق ولم يفرقوا بين حقوق الله وحقوق العباد. وهذا قول الظاهرية[٣٥]، والشافعية في قول[٣٦]، واستدلوا على ذلك بالقياس حيث قاسوا الحدود والتعازير على الأموال[٣٧].

الاتجاه الثاني: ذهب أصحاب هذا القول بجواز القضاء على الغائب في حقوق العباد فقط أما حقوق الله فلا يجوز القضاء فيها على الغائب وهذا هو قول المالكية[٣٨]. مستدلين على ذلك بأن حدود الله تعالى تدرأ بالشبهة ما أمكن ذلك.

أما استدلالهم بجواز القضاء على الغائب في حقوق الآدمي بحديث هند المتقدم ذكره ووجه الاستدلال هو قضاء النبي محمد ﷺ لهند. وهو من جملة حقوق العباد.

أما القانون العراقي فقد أجاز القضاء على الغائب للنظر في المسائل الشخصية التي تخص الغائب ومن متضرري الغياب كمسائل الارث[٣٩]. ومسائل التفريق بالغياب[٤٠] ومسائل اخرى سيجري التطرق اليها لاحقاً.

٣. البينة واليمين في مسألة الدعوى على الغائب.

إن شروط الدعوى على الغائب عند جمهور الفقهاء تتطلب بيان المدعى به وبيان قدره ونوعه ووصفه والمطالبة به وان يملك المدعي صحة ثابتة على صحة ادعائه لان الهدف من ورائها هو إثبات الحق وذلك إما يكون بالبينة أو الإقرار أو اليمين[٤١].

ويجب أن يذكر المدعي في دعواه جحود المدعى عليه للحق وانه يلزمه تسليمه وانه يطالبه بذلك، وهو ما اشترطه الشافعية[٤٢]، والمالكية[٤٣] والحنابلة[٤٤] وعللوا ذلك بأن الدعوى دون بينة لا فائدة منها. وخالف ذلك (اصبغ) من المالكية وذهب إلى سماع القضية دون بينة قياساً على الحاضر[٤٥]. فالبينة شرط للحكم وهي لا تقام على مقر إنما تقام على من جحد الحق[٤٦]، ولكن هل يحكم القضاء بناءاً على تلك البينة أم انه يشترط للحكم أن يحلف المدعي على صحة دعواه واستحقاقه المحكوم به؟

اختلف الفقهاء في ذلك إلى قولين:

القول الأول:

ذهب أصحابه إلى وجوب تحليف المدعي على الغائب بعد إثبات دعواه بالبينة العادلة وهو القول المعتمد عند المالكية[٤٧] والأصح عند الشافعية[٤٨]. والرواية المرجوحة عند الحنابلة[٤٩] وهو قول الإمامية أيضاً[٥٠].

واستدلوا على ذلك بأن إرادة الغائب غير واضحة لعجزه عن بيان رأيه والادعاء عليه يعتريه الشك فيأتي اليمين لإزالته.

القول الثاني:

ذهب أصحابه إلى عدم وجوب تحليف المدعي بعد قيام البينة، وهذا قول المالكية في الرواية المرجوحة عندهم[٥١]. والشافعية[٥٢]. والحنابلة في الرواية المشهورة[٥٣]. وهو قول الظاهرية[٥٤] والزيدية[٥٥]، واستدلوا على ذلك بان البينة على الحاضر لا توجب اليمين فكذلك البينة على الغائب[٥٦].

أما عن وجوب اليمين في القانون العراقي فان أدلة الإثبات لا يمكن الاستغناء عنها في إثبات صدق ما يدعى به وتعد اليمين من الطرق غير العادية للإثبات يلتجأ إليها كوسيلة أخيرة عند عدم توفر الدليل العادي المطلوب فهي ليست سوى تأكيد لواقعة لخصم له مصلحة في ذلك، ولهذا كانت اليمين نظاما من أنظمة العدالة أراد به الشارع أن يخفف من مساوئ تقييد الدليل فجعل الحاكم أن يحتكم إلى ذمة خصمه بيمين حاسمة عند عدم وجود الدليل، أما في حالة وجود أدلة أثبات أخرى فانه لا يجوز الجمع بينها واليمين وإنما الأمر يتطلب النزول عن الأدلة الأخرى وهذا ما كان يذهب إليه بعض القضاة السلف حيث لا يسمعون البينة بعد الحلف[٥٧] وقد استند إليه المشرع العراقي في المادة ١٣٩ بفقرتيها الأولى والثانية من قانون المرافعات المدنية رقم ٨٣ لسنة ١٩٦٩ والتي جاء فيها:

١-(طلب توجيه اليمين يتضمن النزول عما عداها من طرق الإثبات بالبينة للواقعة التي يرد عليها).

٢- }لا يقبل توجيه اليمين بصفة احتياطية{[٥٨].

٤. نصب الوكيل عن الغائب في القضاء:

اختلف الفقهاء فيما بينهم بخصوص جواز تنصيب الوكيل عن الغائب لمطالبة الغير بحقوقهم من وكيل الغائب وكذلك مطالبة الوكيل بحقوق الغائب من الغير وكلا الأمرين له أحكام خاصة به وتختلف من حيث كون الغائب مدعي عليه أو مدعي حكما.

وهذا ما سيتم التطرق إليه عبر فرعين أساسيين نبينهما على النحو الآتي:

الفرع الأول: جواز تنصيب وكيل عن الغائب بقصد القضاء عنه.

اختلف الفقهاء في ذلك بما فيهم الحنفية إذ ذهبوا إلى جوازه وان للقاضي الحق أن يقيم وكيلا عن الخصم إذا اختفى في بيته واشترطوا إعلامه بأنه سيتم الحكم عليه إذا لم يحضر.

أما الجمهور فقد انقسموا بذلك إلى اتجاهين وهما كالآتي:

الاتجاه الأول: عدم جواز تنصيب القاضي وكيلاً للغائب، وهذا ما ذهب إليه المالكية(٥٩) والشافعية في الأصح عنهم(٦٠) والحنابلة(٦١)، وقالوا إن القاضي لا يلزم بنصب مسخر ينكر عن الغائب إذ قد يعترف الغائب إذا ما عاد ويكون إنكار المسخر كذبا(٦٢).

الاتجاه الثاني: إلزام القاضي بتنصيب الوكيل عن الغائب وهذا ما ذهب إليه الشافعية في احد الأقوال الضعيفة وابن القاسم من المالكية إلى أن القاضي ملزم بتنصيب المسخر عن الغائب(٦٣).

واحتجوا لذلك بالقياس على المتمرد، فالمدعى عليه إذا تمرد ورفض الحضور إلى مجلس القضاء نصب القاضي عنه وكيلا ويقاس على ذلك الغائب، لعلة عدم الحضور إلى مجلس القضاء(٦٤).

أما عن تنصيب الوكيل في القانون العراقي فقد أجاز المشرع إدارة الأموال عن طريق الوكيل الذي عينه الغائب قبل فقده ويستمر بإدارتها وهذا واضح من خلال نص المادة ٨٨ من قانون رعاية القاصرين رقم ٧٨ لسنة ١٩٨٨(٦٥).

الفرع الثاني: جواز تنصيب وكيل عن الغائب بقصد القضاء له، }يجب تنصيب وكيل من الشخص نفسه قبل غيابه أو أن تتولى المديرية مهمة تنصيب الوكيل عن الغائب فيما يتعلق بكافة حقوقه ومن ضمنها حق بخصومة أثر في الأحوال الشرعية في الأحوال الشخصية{(٦٦).

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة إلى أقوال ثلاثة وهي كالآتي:

القول الأول: عدم سماع دعوى الوكيل على الغير للمطالبة بحقوق الغائب.

وهذا قول الإمام أبي حنيفة[٦٧] وهو قول بعض المالكية[٦٨] والشافعية أيضا[٦٩]. وحجتهم في ذلك أن القضاء شرع لحسم المنازعات وقطع الخصومات فكيف تكون هنالك خصومة في حالة غياب المدعي صاحب الحق[٧٠].

القول الثاني: سماع دعوى الوكيل على الغير للمطالبة بحقوق الغائب، حيث يستطيع من قام عن الغائب أن يخاصم عنه في ذلك وان لم يكن له ثمة وكيل وهذا قول الصاحبين عند الحنفية[٧١]. وابن القاسم من المالكية[٧٢] وهو قول عند الشافعية[٧٣]. وحجتهم في ذلك هي المحافظة على حقوق الغائب من الضياع أو الفساد[٧٤].

القول الثالث: وذهب أصحابه إلى التفصيل وحسب التالي:

أ- لا يجوز القضاء على الغائب إلا تبعا: مثال ذلك أن يدعي الحاضر أن للأب عند فلان مال. فهنا يكون الحكم للحاضر حكما وللغائب تبعا. وذلك عند الحنابلة[٧٥].

ب- يمكن للأب والابن أن يخاصم كل منهما عن الآخر في مختلف أمواله ودون توكيل منه ولا يجوز ذلك لغير الأب والابن من القرابة وغيرهم، وهذا قول بعض المالكية[٧٦].

ت- يجوز لغير القريب المخاصمة عن الغائب من غير توكيل في الأشياء التي يخشى عليها من التحويل والتلف. وهذا قول آخر عند المالكية[٧٧].

ث- يمكن لغير الغائب إقامة البينة ويمنع من الخصومة، وهو قول المالكية أيضا[٧٨].

أما مسالة القضاء للغائب في ظل القوانين الوضعية فلم تتطرق لها بشكل خاص إلا انه يمكن أن نستشف ذلك من خلال البحث لحق الادعاء، إذ يشترط لصدور الحكم في أي قضية أن تكون هنالك جهة مدعية وأخرى مدعى عليها، فإذا كانت الجهة المدعية غائبة وليس ثمة وكيل. فهل يملك غيرها حق الادعاء عن الغائب؟

نجد أن غالبية قوانين المرافعات أو المحاكمات المدنية على مختلف مسمياتها قد اشترطت المصلحة كأساس لأي طلب أو دفع[٧٩]. فيشترط القانون لصحة الدعوى أن تكون هنالك مصلحة مباشرة للمدعي في أي دعوى يتقدم بها، وليس لأي شخص ليس له علاقة

التعدي لإقامة الدعوى(٨٠). والمقصود بالمصلحة هنا الفائدة التي تعود للمدعي ما إذا حكم له بطلباته. فالغرض من الدعوى الحصول على الحق أو اقتضاؤه(٨١).

ويشترط في هذه المصلحة أن تكون قانونية مستندة إلى حق أو مرتكز قانوني وان تتحقق معلوميتها إذا كان المدعى به قد حدد قيمته بشكل نافي للجهالة(٨٢). وان تكون قائمة أيأن حق رافع الدعوى قد اعتدى عليه بالفعل أو حصل النزاع بسبب ذلك، وان تكون المصلحة ممكنة غير مستحيلة، ويشترط في المدعي أن يكون ذا صفة في النزاع. كأن يكون صاحب الحق ذاته أو وكيله أو وليه أو وصيه إذا كان قاصرا أو القيم المنصوب عليه من قبل القاضي إذا كان غائبا(٨٣).

وخلاصة القول أن القضاء للغائب في القانون لا يتم إلا إذا تقدم المدعي بادعائه قبل غيابه أو تقدم بالادعاء من كان ذا صفة في النزاع، كالقيم الذي نصبه القاضي.

المطلب الثاني- عدم جواز القضاء على الغائب:

ذهب القسم الآخر من الفقهاء إلى انه ليس للقاضي أن يحكم على الغائب أو له إلى أن يحضر أو يقيم وكيلا عنه. وهذا ما ذهب إليه الحنفية(٨٤). والإمام احمد في إحدى الروايتين المنقولتين عنه(٨٥). والاباضية(٨٦) وابن الماجشون من المالكية(٨٧).

واستدل القائلون بمنع القضاء على الغائب بأدلة من القران الكريم، والسنة، والإجماع، والمعقول. ويمكن سردها على النحو الآتي:

أولا – القران الكريم:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [ص: ٢٦]، ووجه الاستدلال في هذه الآية الأمر الذي وجهه الله ﷻ لنبيه داود عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ ﴾ فالقاضي مأمور بالقضاء بالحق وذلك يتم إذا ما حضر الخصمين واستمع القاضي لكلام كل منهما(٨٨).

ثانيا- السنة النبوية الشريفة:

استدلوا بعمدة الأدلة عندهم وهو الحديث الذي أورده الحنفية في أكثر كتبهم(٨٩). فقد ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال }بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيا، فقلت يا

رسول الله، ترسلني وأنا حديث السن لا علم لي بالقضاء فقال: إن الله جل ثناؤه سيهدي قلبك ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء﴾ قال فما زلت قاضيا وما شككت في قضاء بعد(٩٠).

وجه الاستدلال في قوله ﷺ ﴿**فلا تقضين حتى تسمع من الآخر**﴾ هو منع رسول الله ﷺ الحاكم من القضاء قبل سماع كلام الخصمين فإذا ما حكم القاضي على الغائب فقد أهمل سماع كلام أحد الخصمين وخالف بذلك نهي الرسول ﷺ الوارد في الحديث.

وعليه فإن جهالة كلام الخصم مانعة من القضاء عليه بمقتضى هذا الحديث وبسماع القاضي لكلام الخصم يتضح القضاء ويتبين عندها الحكم، فإن كان الخصم غائبا تعذر على القاضي سماعه ولم يتضح له كيف يقضي عليه(٩١).

ثالثا– الإجماع: نقل ابن الحزم– رحمه الله– الإجماع بعد أن أورد أثرا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث ذكر انه أتى على الخليفة عمر بن الخطاب رجلا ليقضي بينه وبين خصمه فقال عمر تحضر خصمك، فقال له يا أمير المؤمنين، أما بك من الغضب إلا ما أرى؟! فقال له عمر: فلعلك فقأت عيني خصمك معا! فحضر خصمه وقد فقات عيناه معا فقال عمر رضي الله عنه: إذا سمعت حجة الآخر بان القضاء(٩٢).

ويقول ابن حزم في ذلك قالوا: ولا يعلم لعمر مخالف من الصحابة في ذلك(٩٣).

رابعا– المعقول:

وفيه عدة نقاط:

١. إن الهدف من تشريع القضاء هو حسم الخصومات والمنازعات بين المتخاصمين، فإذا كان المدعى عليه غائبا فليس ثمة منازعة، لعدم الخصومة من المدعى عليه وبالتالي ليس ثمة نزاع وعليه فلاحاجة للقضاء من غير نزاع وخصومات. لذلك لا يجوز القضاء على الغائب(٩٤).
٢. البينة ليست حجة مطلقة، ولا تعد حجة إلا إذا عجز المدعى عليه من الطعن فيها بما يبطلها وعجز عن دفع هذه الحجة والعجز لا يتم إلا بحضور الخصم أو حضور نائب عنه. ومعنى ذلك أن الغائب لا يستطيع الدفع أو الطعن(٩٥).

٣. لا يجوز الحكم على الغائب لأنه قد يملك من الأدلة والبراهين ما يبطل البينة. أو يقدح فيها[٩٦].

٤. من الوجوه أيضا ما أورده ابن حجر– رحمه الله– بأنه لو جاز الحكم مع غيبته لم يكن الحضور واجبا عليه[٩٧].

٥. قالوا في استدلالهم على جواز القضاء على الغائب. إن كان له خصم حاضر، كوكيل أو وصي أو وارث: إن الوكيل أو الوصي نائبان عنه بصريح النيابة والوارث نائب عنه شرعها وحضور النائب كحضور المندوب عنه فلا يكون القضاء عندها قضاءاً على الغائب[٩٨].

وبعد انتهاء كلا المطلبين السابقين من فقهاء مجوزين ومانعين بصدد القضاء على الغائب واستطلاع الأدلة التي تعزز آراء كلا الطرفين تم التوصل إلى نتيجة وهي اختيار رأي الجمهور لعدة أسباب لا يمكن سردها في هذا البحث المتواضع، ولكن يمكن أن نقول أن المصلحة ظاهرة في حفظ الحقوق للقائلين بجواز القضاء على الغائب، خاصة في هذا الزمن الذي يظهر فيه الفساد وانتشار أساليب التحايل، لذا فالمصلحة تقتضي القول بجوازه للتخلص من كل ذلك، لئلا يتخذ منع القضاء عليه وسيلة لضياع الحقوق وتأخير الفصل في المنازعات من قبل القضاء أو اتخاذ ذلك وسيلة من بعض الأشخاص للتخلص ممن له حق عليهم وعدم قضاء حقوقهم للغير لإبعادهم عن دائرة القضاء، ونرى أيضاً أن الحنفية هم أيضاً قد أخذوا بالقضاء على الغائب مع منعهم للقضاء عليه ويظهر ذلك واضحاً من خلال تطبيق الأصل الذي ذهبوا إليه على سائر الفروع فنجدهم مع قولهم بعدم جواز القضاء على الغائب يحكمون عليه في بعض القضايا كقضايا الأحوال الشخصية ومثاله (نفقة زوجة الغائب وغيرها).

أما القانون العراقي فنجده يميل إلى ما ذهب إليه جمهور الفقهاء وهو جواز القضاء على الغائب والذي تم ذكره عند الحديث في جواز القضاء عليه.

المبحث الثالث
أحكام الغائب الشخصية والمالية

سوف نقوم بدراسة هذا الموضوع من خلال مطلبين، حيث نتناول في المطلب الأول منه أحكام الغائب المتعلقة بالأحوال الشخصية، في حين نتناول في المطلب الثاني الأحكام المتعلقة بأموره المالية، وهذا ما سيتم التطرق إليه وعلى النحو الآتي:

المطلب الأول- أحكام الغائب المتعلقة بالأحوال الشخصية:

سوف نتناول في هذا المطلب قضايا الأحوال الشخصية للغائب من نكاح وطلاق وتفريق وعلى النحو الآتي:

المسألة الأولى- عقد النكاح.

١. أنعقاد النكاح بكتابة الغائب.

إن هذا العقد يعد عقداً صحيحا لأنها وسيلة تعبير ممكنة في حق الغائب تقوم مقام التلفظ، كما إن الإشارة من الأخرس تقوم مقام الكلام، فإذا كان الكتاب موثقا بالشهادة عند كتابته وقراءته وسمع الشهود قبول الحاضر فقد تحقق المقصود بالإيجاب والقبول. وهذا ما ذهب إليه الحنفية[٩٩]. والشافعية في وجه[١٠٠] والحنابلة في قول[١٠١].

أما عن عقد النكاح في القانون العراقي فقد ذهب المشرع في قانون الأحوال الشخصية إلى صحة عقد النكاح وذلك بان يرسل كتابا إلى الطرف الآخر يذكر فيه صيغة الإيجاب فإذا أوصل الكتاب للطرف الآخر واحضر شاهدين وقرأه أمامهما ثم قال أشهدكم على ذلك وتم القبول، فإن العقد يتم وينعقد صحيحا[١٠٢].

٢. عقد النكاح بوكالة الغائب:

الأصل أن الوكيل يقوم مقام الأصيل ويستمد سلطته منه وتعد الوكالة نوعا من الولاية[١٠٣]، لان تصرفات الوكيل تنفذ على الموكل وعليه فهل يجوز للغائب رجلا كان أو امرأة أن يوكل غيره لحضور مجلس العقد لينوب عنه في تزويجه؟

اتفق الفقهاء على صحة توكيل الرجل غيره ليزوجه[١٠٤] لان عقد الزواج عقد معاوضة والقاعدة الفقهية تقول }من صحت منه مباشرة الشيء صح توكيله في غيره، وتوكله فيه عن غيره، ومن لا، فلا{[١٠٥] وعقد الزواج يجوز للرجل أن يعقده بنفسه باتفاق الفقهاء لذا يجوز أن يوكل به غيره لعقده[١٠٦].

وقد وافق قانون الأحوال الشخصية العراقي رأي الفقهاء في جواز التوكيل في عقد النكاح إذ يعد هذا العقد من العقود التي يملكها الحر البالغ العاقل لنفسه بالأصالة إلا انه لا

يجوز للوكيل توكيل غيره لان الموكل رضا رأيه لا رأي غيره إلا إذا إذن له بتوكيل من يشاء فله عند ذلك توكيل من يرغب(١٠٧).

المسألة الثانية- أحكام الغائب المتعلقة بالطلاق والتفريق.

١. الطلاق بوكالة الغائب كتابة:

تعد هذه الوسيلة من إحدى الوسائل التي تمكن الغائب من إعلام زوجته بذلك. فإذا ما وجه الغائب رسالة إلى زوجته يعلمها فيها بطلاقه فإن الطلاق يقع حينئذ إذا كانت الكتابة واضحة الدلالة في التعبير عن إرادته بالطلاق، وتعد الكتابة في حق الغائب كالإشارة في حق الأخرس ما دامت قد ارتبطت بالنية وهذا هو قول الحنفية(١٠٨) والمالكية(١٠٩) والشافعية في الصحيح(١١٠) والحنابلة في رواية(١١١).

وقد وافق قانون الأحوال الشخصية العراقي الفقهاء في جواز الطلاق بالكتابة على الورق لكنه فرق بين الكتابة فيما إذا كانت مرسومة تكتب إلى الزوجة مباشرة ومثاله قول الزوج لزوجته: أنتي طالق، وحكمها هنا حكم اللفظ الصريح فلا حاجة للنية هنا.

أما الكتابة غير المرسومة فهي لا توجه إليها كما توجه الرسائل وإنما يكتب في الورقة زوجتي طالق وحكمها هنا حكم الطلاق الكنائي فتحتاج للنية(١١٢).

٢. التفريق بين الزوجين بسبب الغياب.

يؤثر غياب الزوج بشكل واضح وبالأخص على العلاقة الزوجية، فأساس الزواج هو المشاركة والاقتران والاختلاط وتقوم الحياة الزوجية على الزوجين معا، فإذا ما غاب الزوج اختلت إحدى الدعائم لان المرأة تكون قد فقدت عماد زواجها بغيابه فتتضرر الزوجة من ذلك اشد الضرر. وقد تكون عرضة للشك والاتهام وقد لا يكون معها من يؤنسها أوأنها تخشى على أخلاقها أو عفتها من الانحراف والوقوع في ردهات الرذيلة، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

ذهب أصحابه إلى عدم التفريق بسبب الغياب بين الزوجين مطلقا سواء أكان الغياب بعذر أم بغير عذر وهذا هو قول الحنفية[١١٣] والشافعية[١١٤] والحنابلة في قول[١١٥] والظاهرية[١١٦] والجعفرية[١١٧].

وكان دليلهم في ذلك هو أن الوطء حق للزوج وليس واجبا عليه[١١٨] فله تركه متى شاء واستدلوا أيضا بعدم وجود دليل في القران والسنة يجيز التفريق بسبب الغياب.

القول الثاني:

ذهب أصحاب هذا الاتجاه للقول بان التفريق جائز وفيه تفصيلاً فذهب المالكية[١١٩] إلى جواز التفريق إذا ما تضررت المرأة وخشيت الوقوع في الزنا سواء أكانت غيبته لعذر أم لغير عذر.

أما الحنابلة[١٢٠] فقد نظروا إلى سبب الغيبة وفرقوا في الحكم بناءاً عليها فإن كانت غيبة الزوج لعذر وحاجة فلا يجوز عندها التفريق بينهما كغيابه لطلب العلم، أما إن كانت غيبته دون عذر وتضررت المرأة وطالبت بالتفريق فرق القاضي بينهما.

واستدل هؤلاء بان الوطء هو حق الزوجين معا ويترتب على ذلك إعطاؤها الحق بالمطالبة به[١٢١]. واستدل الحنابلة لقولهم على جواز التفريق بالقياس فقاسوا زوجة الغائب المعلوم على زوجة المفقود[١٢٢].

وبناءاً على ما تقدم من أقوال الفقهاء وأدلتهم فإن الرأي الراجح هو الثاني وعليه فإذا كانت الغيبة بعذر لا يجوز للقاضي أن يفرق بينهما لان حال الزوج الغائب لعذر مقبول حال الزوج الحاضر المريض العاجز عن الوطء. أما إذا كانت الغيبة من دون عذر أو بقصد تعمد الإضرار بالزوجة فللقاضي التفريق بين الزوجين إذا ما طلبت الزوجة ذلك.

أما موقف المشرع العراقي من ذلك فنجده قد تأثر بمذهب الحنابلة فجاء فيه }إذا غاب الزوج سنتين فأكثر بلا عذر مشروع، وكان معروف الإقامة. جاز لزوجته أن تطلب إلى المحكمة التفريق للضرر، وان كان له مال تنفق منه{[١٢٣].

ويلاحظ أن المشرع اشترط لتطبيق نصوصه القاضية بجواز التفريق أن يكون الغياب دون عذر مشروع.

المطلب الثاني- أحكام الغائب المتعلقة بأموره المالية:

يقصد بأموال الغائب كل ما يملكه من عقار أو منقول أو نقود أو ذهب أو فضة وكذلك أموال المضاربة والودائع والديون التي تكون لدى الغير والأشياء المؤجرة أو المعارة إضافة إلى غلة الوقف إن كان له نصيب فيها، وكل ما ينتج عن أمواله من أرباح وغلات وثمار وعليه فإذا كان للغائب أياً من الأموال السابق ذكرها فلابد من حفظها وإدارتها خشية تعرضها للهلاك حرصاً لئلا تمتد إليها يد عابث.

كما إن هذا المال قد تتعلق به بعض الحقوق التي يتوجب إخراجها منه كسداد ديونه ونفقه زوجته وأولاده.

بناءاً على ما تقدم سوف نتطرق إلى الأحكام المتعلقة بالمسائل المتقدمة في مسألتين:

المسألة الأولى- التصرف في مال الغائب وإدارة أمواله:

إذا كان الغائب عاجزاً عن إدارة أمواله بنفسه بسبب غيبته وانقطاعه عن ماله فلابد من وجود من يقوم مقامه لإدارتها لأن المال قد يحتاج إلى بيع أو إجارة أو جمع غلات أو تحصيل الثمار. وما إلى ذلك من سائر أعمال التصرف والإدارة.

وبناءاً على ذلك فان الأمر لا يخلو من أحد الأمرين، الأول أن لا يكون للغائب وكيل لإدارة أمواله وفي هذه الحالة فان القاضي هو الذي يتولى مهمة النظر في حفظ أمواله بما يحقق المصلحة له(١٢٤) أما الثاني هوأن يكون له وكيل فهو الذي يقوم بإدارة أموال الغائب نيابة عنه.

إلا أن التصرف في مال الغائب لا يكون فقط لاستيفاء حقوق الغائب من الغير وإنما العكس أيضاً(١٢٥).

وهذا ما سنقوم ببحثه في نقطتين أساسيتين:

الأولى- استيفاء أموال الغائب وحقوقه من الغير.

يقصد بالاستيفاء هنا قبض الغلات والثمار الناتجة من أمواله وكذلك ما تدره من أرباح وما ينتج عنها من مكسب ونماء إضافة إلى قبض الديون من الغير ثبتت عليهم لإقرارهم بها(١٢٦)، وتوكل مهمة الاستيفاء هذه إلى القاضي حيث يقوم القاضي مقام الغائب أو الوكيل. ويشترط باستيفائها طول الغيبة وتعرض المال للهلاك(١٢٧).

أما عن الكيفية التي يتم بها استيفاء الحقوق والتي تعد ديناً في ذمة الغير للغائب فقد اختلف الفقهاء في شأنها وحددوا ذلك من خلال ما ورد في مذاهبهم الفقهية:

مذهب الحنفية:

صرح الحنفية بان ولاية النظر في مال الغائب تكون للقاضي بما يحقق حفظ هذا المال فإذا كان للغائب دين ثابت و(يقصد به المال الذي من الممكن أن يتعرض للفوات) فان للقاضي أن ينصب من يأخذ حق الغائب ويحفظ ماله(١٢٨).

أما إذا كان الدين غير ثابت (ويقصد به الأموال القابلة للتحول) فذهب أبو حنيفة بالقول بعدم أحقية القاضي في أن ينصب من يأخذ حق الغائب إلا أن ينوب عنه خصم حاضر(١٢٩)، وخالف الصاحبان في ذلك وأجازوا للقاضي في أن ينصب من يأخذ حق الغائب، فيتم استيفاء الدين عن طريق الوكيل الذي نصبه القاضي نيابة عن الغائب(١٣٠).

مذهب المالكية:

ذهب المالكية إلى أن استيفاء الدين من الغير إما أن يكون من قبل القاضي أو من قبل الغير. وكلا الحالتين سيتم التطرق إليهاالآن:

الحالةالأولى– استيفاء الدين للغائب من قبل القاضي:

لم يجيز المذهب للقاضي استيفاء الديون إلاإذا كان الغائب مفقودا أو أن يطلب المدين من القاضي استيفاء دين الغائب الذي في ذمته لإبرائها، أو أن يتم الاعتداء على مال الغائب فللقاضي حينها أن يأخذ القيمة من المعتدي ويحبسها للغائب(١٣١).

الحالة الثانية– استيفاء دين الغائب من غير القاضي:

استخلص المذهب المالكي قاعدة لهذه المسالة تفيد بإعطاء المدعي عن الغائب حق المخاصمة والادعاء واثبات ملك الغائب وتسلمه في حالتين:

١. إذا كان له فيه حق، كزوجة الغائب وأقاربه الذين تلزمه نفقتهم.

٢. إذا كان للمدعي تعلق بالشيء المدعى به ودخل في ضمانه وكان مطالبا به ومثال ذلك متاع الغائب المغصوب إذا غصبه آخر(١٣٢).

مذهب الشافعية والحنابلة:

وذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بان الحاكم ملزم بحفظ مال الغائب عند الخوف من الضياع أو التلف(١٣٣)، فإذا غاب الرجل دون أن يترك وكيلا كان على الحاكم

أن ينصب قيما لـه يعتمده، أما إن وكل قبل غيابه فالوكيل يتولى مهمة الحفظ واستيفاء الحقوق وإدارة شؤون الغائب[١٣٤]، أما مسألة استيفاء دين الغائب فقد بحث في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون للغائب دين على جاحد، وهذه الحالة تدخل في مسالة القضاء للغائب والقضاء له. وعليه يتم الاستيفاء للغائب تبعا[١٣٥].

الحالة الثانية: أن يكون للغائب دين على أمين مقر، ودين الغائب ثابت وفي هذا ذهب أصحاب المذهبين إلى قولين:

القول الأول: انه ليس للقاضي الحق في قبض ديون الغائب الثابتة في ذمة الغير، سواء كانت دينا أم عينا.

القول الثاني: أجازوا فيه للقاضي الحق في قبض أموال الغائب الثابتة في ذمة الغير، سواء كانت ديناً أم عيناً[١٣٦].

أما عن استيفاء الحقوق في التشريع العراقي فنجد أن المشرع العراقي نظم ذلك في المواد من (٨٨- ٩١ أولاً) من قانون رعاية القاصرين وعلى النحو الآتي[١٣٧]:

١-إذا لم يكن للغائب أو المفقود وكيل عينت المحكمة قيماً عليه (المادة/ ٨٨).

٢-تحرر أموال الغائب عند تعيين قيم عليه وتدار أمواله على غرار أموال الصغير (المادة ٩٠ أولاً).

٣-وإذا عينت المحكمة قيماً لإدارة أموال الغائب فيكون القيم تحت إشراف مديرية رعاية القاصرين (المادة ٩٠ ثالثاً).

٤-عند عدم وجود قيم فتكون مديرية رعاية القاصرين هي المختصة بإدارة أمواله (المادة ٩٠ ثالثاً).

٥-لا يباع من الأموال المنقولة العائدة للغائب إلا ما هو قابل للتلف أو يتوجب الصرف أمر المؤونة (٩١ أولاً).

٦-لا يجوز شراء مال باسم الغائب إلا ما يقتضي لإدارة أمواله (المادة ٩١ ثانياً) وغير ذلك من الأمور التي لا يجوز القياس بها إلا بموافقة مديرية رعاية القاصرين[١٣٨].

ثانياً– استيفاء أموال الغير وحقوقهم من الغائب:

يقصد بالاستيفاء هنا قضاء ما على الغائب من دين وتسليم ما عليه من عين، والإيفاء بما يثبت عليه من حقوق للآخرين.

وأموال الغير إن كانت ثابتة فلا خلاف بين الفقهاء في منح القاضي السلطة بإيفاء ما كان ثابتا على الغائب من دين أو عين إذا ما حل اجل الوفاء. وقد نص الحنفية والمالكية والشافعية على انه إذا دعت الحاجة إلى بيع مال الغائب فله بيعه لاستيفاء حقوق ثبتت عليه[١٣٩]. وهذا مقتضى مذهب الحنابلة الذين أعطوا الولاية للحاكم فيما يخص مال الغائب[١٤٠].

أما إن كانت الحقوق والأموال غير ثابتة فهي لا تحتاج إلى الادعاء هنا وتدخل هذه الصورة هنا في مسالة القضاء على الغائب التي اختلف الفقهاء فيها ومر الحديث عنها سابقا. أما عن الكيفية التي يتم فيها استيفاء الدين من الغائب فقد تعرض الفقهاء إليها من خلال ما ورد في مذاهبهم وعلى النحو الآتي:

مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى عدم جواز القضاء على الغائب[١٤١] واستيفاء الدين عندهم لا يتم إلا بإحدى الطريقتين وهما:

الطريقة الأولى: أن ينوب عنه خصم حاضر فيمكن أن يرفع الدعوى على الغائب لان الحنفية يعدون القضاء في هذه الحالة قضاء على الحاضر[١٤٢].

الطريقة الثانية: عندما لا يكون للغائب خصم حاضر يحضر نيابة عن الغائب لإقناعه مثلا أو لعدم توافره، فان لصاحب الدين أن يقيم دعواه على الغائب أمام القاضي لاستيفاء حقه، ويسأل أن يقبل بينته التي تثبت على الغائب في بلد آخر، ويلتمس من القاضي كتاباً حكمياً[١٤٣].

مذهب المالكية:

فرق المالكية لكيفية استيفاء دين الغير من الغائب في حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان للغائب مال حاضرا أو وكيل أو كفيل في موضع الحكم وغيابه مؤقت، كأن يسافر للتجارة أو السياحة أو طلب العلم، فإن استيفاء الدين من الغائب يختلف حسب نوع الغيبة، فإذا كانت غيبته قريبة فان للقاضي الحقفي سماع الدعوى على الغائب

بالدين وسماع بينة المدعي بعد تحليفه اليمين على إن حقه ثابت على الغائب وانه لم يبرأه(١٤٤)، وأما إن كانت الغيبة متوسطة حكم عليه القاضي في كل شيء بعد سماع البينة وتزكيتها بيمين المدعي، ولم يستثن المالكية من ذلك إلا دعوى استحقاق العقار فإنها تؤجل لحين عودته(١٤٥).

الحالة الثانية: إذا لم لكن للغائب مال حاضر في موضع الحكم، وليس له كفيل ولا وكيل فلهذه الحالة صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون غيابه غير منقطع فسبيل صاحب الدين لاستيفاء دينه أن يدعي على الغائب أمام القاضي وان يطلب من القاضي تبليغ القاضي الذي يقيم الغائب في نطاق محكمته بما حصل عنده من حكم(١٤٦).

الصورة الثانية: أن يكون غيابه منقطعاًً كمن سافر بقصد الاستيطان أو الإقامة فليس للقاضي هنا أن يسمع الادعاء على الغائب لأنه خارج نطاق ولايته. وطريقة الاستيفاء تكون بالادعاء عليه أمام القاضي الذي يقيم الغائب في ولايته(١٤٧).

مذهب الشافعية والحنابلة:

إذا طلب صاحب الدين استيفاء حقه من الغائب فان سبيله يكون بالادعاء عليه.

أما كيفية الاستيفاء فلها حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون للغائب مال حاضر في موضع الحكم فيتولى القاضي قضاء الدين منه لأنه حق وجب عليه كما لو كان حاضراً فامتنع.

الحالة الثانية: أن لايكون للغائب مال حاضر، فللمدعي أن يطلب من القاضي إبلاغ قاضي بلد الغائب ما آل إليه حال الدعوى من سماع البينة، أو شاهد يمين، ويجيبه القاضي إلى طلبه حتما وينهي القاضي إلى ما آلت إليه حال الدعوى ليحكم بناءاً عليها ثم يستوفي المال(١٤٨).

أما القانون العراقي فقد اجاز للغير استيفاء حقوقهم من الغائب عن طريق من ينوب عنه كالقيم أو الوكيل ومن ذلك استيفاء الديون التي ثبتت في ذمة الغائب(١٤٩) وكذلك التبرع من ماله لأداء واجب عائلي إنساني حسب نص المادة (٤٢) من قانون رعاية القاصرين وتتولى المديرية إعالة من كان يعيله الغائب إذ تقوم بصرف جزء من الراتب وترسل الآخر

للمديرية لحفظه وتنميته[١٥٠] استنادا إلى قرار مجلس قيادة الثورة المنحل المرقم ١٨ والمؤرخ في ١٩٨٧/٢/١٥[١٥١].

المسألة الثانية– الإنفاق من مال الغائب:

نفقة زوجة الغائب: تعد إحدى الحقوق الواجبة للزوجة على زوجها سواء أكانت غنية أم فقيرة، مسلمة أم غير مسلمة ، وتعد ثابتة عليه بنكاح صحيح سواء أكان موسرا أم معسرا عند جمهور الفقهاء[١٥٢]، خلافا للمالكية والظاهرية الذين يسقطون النفقة عن المعسر حاضرا كان أم غائبا[١٥٣].

وقد اختلف الجمهور مع الحنفية في جواز القضاء على الغائب إذا كان له مال حاضر أو غير حاضر وسوف نقوم ببحث كلا الصورتين على النحو الآتي:

الصورة الأولى– إذا كان للزوج الغائب مال حاضر:

اتفق الفقهاء في جواز القضاء عليه بنفقة زوجته إلا أن ثمة شروط وتفصيلات في المذاهب الفقهية تتعلق بفرض النفقة سنقوم باستعراضها عند الجمهور ثم الحنفية:

الجمهور:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بجواز القضاء على الغائب ومن ذلك القضاء عليه بنفقة زوجته[١٥٤]. واشترط المالكية والشافعية أن تحلف على استحقاقها للنفقة، وإنها لم تقبض النفقة منذ غيابه ولم يوكل أحدا يدفع إليها نفقتها[١٥٥].

الحنفية:

إذا كان للزوج مال حاضر في بلد زوجته وبيد الزوجة وطلبت من القاضي فرض النفقة لها فان النفقة هنا تعد إيفاء لحقها وليس قضاء بنفقة الزوجة[١٥٦].

أما إن كان المال الحاضر بيد الغير فذهبوا إلى أن القاضي يفرض النفقة للزوجة بناءاً على طلبها لان النفقة تعد واجبة من قبل قضاء القاضي[١٥٧].

الصورة الثانية– إذا لم يكن للزوج الغائب مال حاضر:

الجمهور:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بجواز النفقة إلا انه هنالك ثمة تفصيلات في كل مذهب.

المالكية:

إذا غاب الزوج ولم يترك لزوجته نفقة ولم يعثر لديه على مال حاضر فإن الأمر لا يخلو من أن يكون إما موسرا أو معسرا، فإن كان موسرا فرض القاضي عليه نفقتها أما أن كان معسرا لم يفرض القاضي عليه شيء(١٥٨).

الشافعية:

ذكر الشافعية بأنه ليس للقاضي أن يفرض على الغائب نفقة لزوجته متى ما طلبت ذلك إذا لم يكن له مال حاضر إذ لا فائدة منه(١٥٩).

الحنابلة:

لم يفرق الحنابلة في جواز النفقة بين مال الحاضر وغير الحاضر. وفائدة ذلك إذا لم يكن له مال حاضر هو الخروج من الخلاف في سقوط نفقة المدة الماضية(١٦٠).

الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أن الحكم بجواز النفقة يتوقف على علم القاضي بالزوجية أو عدم علمه، فإذا ما علم بها فلا حاجة للبينة وللقاضي الحق في فرض النفقة للزوجة وهذا عند أبي حنيفة في قول وللصاحبين وزفر(١٦١).

وذهب أبو حنيفة في قول آخر إلى أن القاضي لا يفرض وان كان عالما بالزوجية إلا في حالة حضور من يتولى الخصومة عنه(١٦٢).

أما إذا لم يكن القاضي عالما بالزوجية وطالبت الزوجة بالنفقة فقد ذهب الإمام وصاحبيه إلى عدم سماع البينة لان البينة لا تسمع إلا على خصم حاضر(١٦٣).

أما عن استحقاق الزوجة للنفقة في القانون العراقي. فإنها تستحق النفقة من مال زوجها الغائب سواء ترك مالا ظاهرا أم غير ظاهر، فإذا ما ترك مالا ظاهرا وكان من جنس النفقة كالنقود والطعام فللقاضي أن يفرض لها نفقة ثم يأذن لها بأخذ المفروض من مال زوجها.

أما إذا لم يترك لها مال ظاهر وطلبت الزوجة من القاضي النفقة فرض النفقة لها وأذن لها بالاستدانة على ذمته ولا يعد ذلك قضاءاً على الغائب وإنما هو إعانة لها للوصول إلى حقها(١٦٤).

وقد جسد المشرع العراقي ما تقدم ذكره في المادة (٢٩) من قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم (٨٨) لسنة ١٩٥٩ إذ نص على }إذا ترك الزوج زوجته بلا نفقة واختفى أو تغيب أو فقد حكم القاضي لها بالنفقة من تاريخ إقامة الدعوى بعد إقامة البينة على الزوجة بأن الزوج لم يترك لها نفقة وإنها ليست ناشزا ولا مطلقة انقضت عدتها ويأذن لها القاصيب الاستدانة باسم الزوج لدى الحاجة{[١٦٥].

الخاتمة

تتضمن هذه الخاتمة أهم النتائج التي وصل إليها بحثنا هذا وهي على النحو الآتي:

١. اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية مع فقهاء القانون الوضعي في أن الغائب هو من غادر موطنه وأهله سواء أكانت حياته وأخباره معلومة أم مجهولة وخالف في ذلك المالكية بقولهم بأنه معلوم الحياة والأخبار.
٢. اتفقوا كذلك على جواز القضاء على الغائب في مختلف الحقوق المتعلقة بالعباد إذا توفرت البينة العادلة، لان الظن المستفاد من إقامتها على الغائب كالظن المستفاد من إقامتها على الحاضر وخالف الأحناف بعدم جواز القضاء على الغائب مطلقاً.
٣. واتفقوا كذلك على أن الإدعاء عن الغائب بقصد القضاء له جائز عند وجود البينة وذلك حرصاً في المحافظة على الحقوق من الضياع.
٤. اتفقوا بأن ضابط الغياب الذي يعتد به للقضاء على الغائب هو أن يكون خارج البلد.
٥. اتفقوا على أن للغائب رجلاً كان أو امرأة أن يوكل غيره في تزويجه ويمكنه أيضاً أن يباشر العقد بنفسه عن طريق الكتابة شريطة أن يوثق الكتابة بالشهادة عند كتابته وعند قراءته بعد وصوله وبهذا يتحقق المقصود من الإيجاب والقبول.
٦. واتفقوا على وقوع طلاق الغائب في حال تلفظه به أو لحظة فراغه من كتابة الطلاق إذا كانت الكتابة واضحة الدلالة في التعبير عن إرادته للطلاق ما لم يضيفه للمستقبل.
٧. ليس لزوجة الغائب أن تطلب التفريق بسبب غياب زوجها، إذا كانت غيبته لعذر مقبول ولم يعتمد الإضرار بها، أما إن كان غير معذور في غيبته أو تعمد الإضرار بزوجته، فللزوجة الحق في طلب التفريق بعد انتظارها مدة سنة ويحكم القاضي لها.

٨. واتفقوا فيما إذا تضررت زوجة الغائب نتيجة عدم إنفاق الزوج عليها، ولم تتمكن من تحصيل نفقتها الواجبة بقضاء أو غيره، ورفعت أمرها إلى القضاء طالبة تفريق، فإن الحاكم يجيبها إلى ذلك سواء اثبت الغائب أم لم يثبت.

٩. واتفقوا فيما إذا عجز الغائب عن إدارة أمواله أو التصرف بها واحتاج هذا المال إلى بعض التصرفات بقصد حفظه من الضياع أو الهلاك ولم يكن هناك وكيل يتولاه فإن القاضي هو الذي يتولى مهمة التصرف في حفظ أموال الغائب.

هوامش البحث

(١) تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، نشر دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠: ١٧٩/٦.

(٢) التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، باب الحاء: ١٢٣/١.

(٣) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين بن خليل للطرابلسي الحنفي (ت٨٤٤هـ)، مطبعة مصطفى ألبابي الحلبي، مصر ط٢، ١٩٧٣: ص٧.

(٤) ينظر: تبصرة الحكام، للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون اليعمري (ت٧٩٩هـ)، مطبعة القاهرة الحديثة للطباعة، ط١، ١٩٨٦: ٨/١ .

(٥) حاشية البجيرمي على منهج الطلاب الشيخ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ط الأخيرة: ٣٤٤/٤.

(٦) الروض المربع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ: ٣٨٢/٣ .

(٧) الطعن في احكام التمييز في قانون المرافعات المدنية، د.عبد الرزاق عبد الوهاب، بغداد، ١٩٩١: ص٢٠٦.

(٨) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ)، مكتبة بكراش، حلب، مادة غيب، القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، مادة غيب، باب الباء، فصل الغين.

(٩) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين ابو بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الفكر، بيروت: ٣٢٣/٦، معين الحكام للطرابلسي: ص٥٩، إعانة الطالبين، ابو بكر السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر، بيروت: ٩٠/٤، روضة الطالبين ابو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢: ٣٧٧/٦، حاشية البجيرمي: ١١٨/٤، المغني، موفق الدين ابو محمد عبد الله ابن احمد المعروف بابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٠٥/٨-١٠٦.

(١٠) المحلى بالآثار، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد الغفار البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت: ٤٣٤/٨.

(١١) حاشية الدسوقي (على الشرح الكبير لأبي بركات احمد الدردير)، الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار إحياء الكتب العربية، بيروت: ١١٨/٤.

(١٢) المادة ٨٥ من قانون رعاية القاصرين رقم ٧٨ لسنة ١٩٨٠ وتعديلاته، اعداد القاضي نبيل عبد الرحمن حياوي، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠١١م.

(١٣) ينظر: المغني لابن قدامة: ١٣٨/١٠، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن احمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٢٥٥/٢٤، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، احمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ) دار الكتاب الاسلامي: ١٢٩/٦.

(١٤) ينظر: حاشية الدسوقي: ١٦٢/٤، شرح الخرشي على مختصر خليل، أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (ت١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣١٧هـ: ١٧٢/٣، القوانين الفقهية، أبو عبد الله محمد بن احمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت١٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت: ص١٩٧، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي الأندلسي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، دار الفكر: ٣٥٣/٢.

(١٥) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن احمد الخطيب الشربيني، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود، احمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م: ٣٠٨/٦، نهاية المحتاج إلى أدلة المنهاج، محمد بن احمد الرملي

المصري الشهير بالشافعي الصغير (ت١٠٠٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة الطبعة الأخيرة، ١٩٦٧: ٢٦٨/٨، اسنى المطالب شرح روضة الطالب للشيخ زكريا الأنصاري وبهامشه حاشية ابي العباس بن احمد الرملي الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: ٣١٥/٤.

(١٦) شرح منتهى الإرادات للشيخ منصور بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٣: ٥٣٠/٣، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين ابي الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٨: ٢٤٠/١-٢٩٨/١١، المغني لابن قدامة: ١٣٨/١٠.

(١٧) المحلى لابن حزم: ٤٣٤/٨.

(١٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام لأبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي المعروف بالمحقق الحلي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان: ٧٧/٤.

(١٩) البحر الزخار للمرتضى: ١٢٩/٦.

(٢٠) المحلى: ٤٣٨/٨.

(٢١) صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ من غير علمه، رقم (٥٣٦٤)، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الأقضية، باب قضية هند، رقم(١٧١٤): ٣/ ١٣٣٨ واللفظ له.

(٢٢) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٣٨٠/٦، نهاية المحتاج للرملي: ٢٦٨/٨، اسنى المطالب للأنصاري: ٣١٥/٤، المغني لابن قدامة: ١٣٨/١٠، المحلى لابن حزم: ٤٣٦/٨.

(٢٣) نهاية المحتاج للرملي: ٢٦٨/٨، مغني المحتاج للشربيني: ٣٠٨/٦، المحلى لابن حزم: ٤٤٠/٨، المغني لابن قدامة: ١٠٧/٨-١٠٨.

(٢٤) ينظر: الإنصاف للمرداوي: ٢٩٨/١١، كشاف القناع عن متن الإقناع، الشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، راجعه الشيخ هلال المصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢: ٣٥٤/٣.

(٢٥) مغني المحتاج للشربيني: ٣٠٨/٦.

(٢٦) نهاية المحتاج للرملي: ٢٦٨/٨، مغني المحتاج للشربيني: ٣٢٢/٦.

(٢٧) اسنى المطالب للأنصاري: ٣١٥/٤.

(٢٨) ينظر: حاشية الدسوقي: ١٦٢/٤، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك أبي عبد الله محمد بن احمد المشهور بالشيخ عليش (ت١٢٩٩هـ)، دار المعرفة، بيروت: ٣٠١/٢.

(٢٩) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٣٢١/٦، نهاية المحتاج للرملي: ٢٨٠/٨.

(٣٠) كشاف القناع للبهوتي: ٣٥٥/٦، شرح منتهى الارادات للبهوتي: ٥٣٠/٣.

(٣١) مغني المحتاج للشربيني: ٣٢١/٦.

(٣٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي: ٥٣٠/٣.

(٣٣) البحر الزخار للمرتضى: ١٣٠/٥.

(٣٤) قانون رعاية القاصرين العراقي رقم ٧٨ لسنة: ص١٥.

(٣٥) المحلى لابن حزم: ٤٣٤/٨.

(٣٦) مغني المحتاج للشربيني: ٣٢١/٦.

(٣٧) ينظر: حاشية البجيرمي: ٣٦١/٤، المحلى لابن حزم: ٤٣٧/٨.

(٣٨) حاشية الدسوقي: ١٦٣/٤، حاشية الصاوي على الشرح الصغير أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الخلوقي المشهور بالصَّاوِيُّ (١٢٤١هـ)، دار المعارف، مصر: ٢٣٠/٤.

(٣٩) احكام رعاية القاصرين، د.عصمت عبد المجيد بكر، المكتبة القانونية، بغداد، ط٣، ٢٠٠٧: ص٢٠٠.

(٤٠) الاحوال الشخصية، د.احمد الكبيسي في الفقه والقضاء والقانون، ج١، المكتبة القانونية، بغداد، طبعة منقحة، ٢٠٠٧: ص٢٨٦.

(٤١) مغني المحتاج للشربيني: ٣٠٨/٦.

(٤٢) أسنى المطالب للأنصاري: ٣١٦/٤، تحفة المحتاج، احمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ) دار إحياء التراث، بيروت: ١٦٣/١٠– ١٦٤.

(٤٣) التاج والإكليل للمواق: ١٥٢/٨.

(٤٤) كشاف القناع للبهوتي: ٣٥٤/٦، ينظر منار السبيل إبراهيم بن محمد بن ضويان (ت١٣٥٣هـ)، تحقيق عصام قلعجي، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ: ٤١٨/٢.

(٤٥) التاج والإكليل للمواق: ١٥٢/٨.

(٤٦) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٦٣/١٠.

(٤٧) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك، شهاب الدين عبد الرحمن بن محمد بن عسكر المالكي البغدادي (ت٧٣٢هـ)، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ط٢: ٢١٠/٣، حاشية الدسوقي: ١٦٢/٤.

(٤٨) حاشيا قليوبي وعميرة على شر حال محلي على المنهاج، الشيخ شهاب الدين احمد بن احمد ابو العباس القليوبي (ت١٠٦٩هـ): ٣٠٩/٤، والشيخ شهاب الدين احمد، الملقب بـ(عميرة).

(٤٩) الإنصاف للمرداوي: ٢٦٩/١١، المغني لابن قدامة: ١٣٩/١٠، شرح منتهى الإرادات للبهوتي: ٥٣١/٣.

(٥٠) الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، المعروف بـ(لشهيد الثاني): ١٠/٣.

(٥١) حاشية الدسوقي: ١٦٢/٤، شرح الخرشي على مختصر خليل: ١٧٢/٧.

(٥٢) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٨٦/٦، حاشية الجمل على شرح المنهاج، الشيخ سليمان الجمل، دار الفكر، بيروت: ٣٥٩/٥.

(٥٣) كشاف القناع للبهوتي: ٣٥٤/٤، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي (ت١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١: ٥٢٨/٦.

(٥٤) المحلى لابن حزم: ٤٣٧/٨-٤٣٨.

(٥٥) البحر الزخار للمرتضى: ١٢٩/٦.

(٥٦) ينظر: كشاف القناع للبهوتي: ٣٥٤/٦، المحلى لابن حزم: ٤٣٥/٨.

(٥٧) شرح قانون المرافعات المدنية، د.عبد الرحمن العلام، ط٢، ٢٠٠٨: ٦٦٣/٢.

(٥٨) شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، الأستاذ منير القاضي، بغداد، ١٩٥٧: ص١٦١.

(٥٩) تبصره الحكام لابن فرحون: ١٠٠/١.

(٦٠) حاشية البجيرمي: ٣٦١/٤، حاشية الجمل: ٣٦٠/٥، أسنى المطالب للأنصاري: ٣١٦/٤.

(٦١) كشاف القناع للبهوتي: ٣٤٥/٦.

(٦٢) نهاية المحتاج للرملي: ٣٧٠/٨، مغني المحتاج للشربيني: ٣١٠/٦.

(٦٣) ينظر: حاشية القليوبي وعميرة: ٣٠٩/٤، حاشية الجمل: ٣٥٩/٥.

(٦٤) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٦٥/١٠.

(٦٥) احكام رعاية القاصرين، د.عصمت عبد المجيد بكر: ص١٩٤-١٩٨.

(٦٦) محمد زيد الأبياني: ص٣٤٨.

(٦٧) ينظر: فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهام (ت٨٦١هـ)، دار الفكر، بيروت: ٣١١/٧، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٤/٥، ٨/٧، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري في فقه مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة، لأبي بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي (ت٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ: ٢٤٥/٢.

(٦٨) ينظر: مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٢: ١٥٠/٦، منح الجليل لعليش: ٣٨١/٨.

(٦٩) ينظر: المهذب للشيرازي: ٧٠/٢، مغني المحتاج للشربيني: ٣٢٥/٦، حاشية الشرواني: ١٧٠/١٠.

(٧٠) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط١، ١٣١٤هـ: ١٩١/٤، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢: ١٧/٧، العناية على الهداية لمحمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، مطبوع مع الفتح القدير والهداية، دار الفكر: ٣٠٨/٧، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٤/٥، الجوهرة النيرة للعبادي: ٢٤٥/٢.

(٧١) حاشية الشلبي على تبيين الحقائق للزيلعي: ٢٠١/٤٠.

(٧٢) ينظر: حاشية الدسوقي: ١٦٤/٤، شرح الخرشي على مختصر خليل: ١٧٤/٧- ١٧٥، حاشية الصاوي: ٢٣٥/٤.

(٧٣) فتاوى السبكي لأبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت١٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ٤٩٤/٢-٤٩٥.

(٧٤) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي: ٢٠١/٤، فتح القدير لابن الهمام: ٣١٠/٧.

(٧٥) ينظر: الإنصاف للمرداوي: ٣٤٠/١١، شرح منتهى الإرادات للبهوتي: ٤٣٢/٣.

(٧٦) مواهب الجليل للحطاب: ١٤٩/٦.

(٧٧) المصدر نفسه: ١٤٩/٦.

(٧٨) المصدر نفسه: ١٤٩/٦.

(٧٩) القواعد العلمية لاصول المحاكمات، ممدوح عطري: ص٦٨.

(٨٠) الوجيز في اصول المحاكمات، اسعد المحاسني، مطبعة الإنشاء، دمشق: ص٢١٥-٢١٧.

(٨١) شرح قانون المرافعات المدنية العراقي، الدكتور عبد الرحمن العلام، المكتبة القانونية، بغداد، ط٢، ٢٠٠٨: ٨٩/١.

(٨٢) اصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي، محمد شفيق العاني، مطبعة العاني، بغداد، ط٢، ١٩٦٥: ص٣١.

(٨٣) شرح قانون المرافعات المدنية العراقي، صادق حيدر، محاضرات القيت على طلبة المعهد القضائي، المرحلة الأولى، ١٩٨٦-١٩٨٧، مسحوباً على الرونيو: ص٢١.

(٨٤) ينظر: رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين: ٤٠٩/٥، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الله بن محمد بن سليمان شيخي زادة المعروف بـ(داماد أفندي) دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٧١/٢، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢: ١٧/٧.

(٨٥) ينظر: المغني لابن قدامة: ١٣٨/١٠، المبدع في شرح المقنع لإبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح المقدسي الصالحي الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ: ٩٠/١٠.

(٨٦) شرح النيل وشفاء العليل محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش (ت١٣٣٢هـ)، مكتبة الإرشاد، جدة، ط٣، ١٩٨٥: ١٦٠/١٣.

(٨٧) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد: ٣٥٣/٢، القوانين الفقهية لابن جزي: ص١٩٧.

(٨٨) بدائع الصنائع للكاساني: ٢٢٣/٦.

(٨٩) ينظر: المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦: ٣٩/١٧، تبيين الحقائق للزيلعي: ١٩١/٤، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٢٢/٦.

(٩٠) سنن الترمذي محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما، حديث ١٣٣١، وقال (هذا حديث حسن)، سنن أبو داود سليمان بن الأشعث الاسدي السجستاني (ت٢٧٥هـ)، السنن الكبرى، احمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر، مكتبة دار الباز، كتاب آداب القاضي، باب من دعي إلى حكم: ١٤٠/١٠.

(٩١) المبسوط للسرخسي: ٣٩/١٧.

(٩٢) المحلى لابن حزم: ٤٣٦/٨.

(٩٣) المصدر نفسه: ٤٣٦/٨- ٤٣٧.

(٩٤) تبيين الحقائق للزيلعي: ١٩١/٤.

(٩٥) فتح القدير للكمال بن الهمام: ٣٠٨/٧-٣٠٩.

(٩٦) تبيين الحقائق للزيلعي: ١٩٢/٤، البحر الرائق لابن نجيم: ١٧/٤.

(٩٧) فتح الباري شرح صحيح البخاري، احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ٢١٤/١٣.

(٩٨) بدائع الصنائع للكاساني: ٢٢٣/٦.

(٩٩) بدائع الصنائع للكاساني: ٢٣١/٢، حاشية ابن عابدين: ١٢/٣، فتح القدير لابن الهمام: ١٩٧/٣.

(١٠٠) المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي، المطبعة الأميرية، القاهرة: ١٩٠/٩.

(١٠١) الإنصاف للماوردي: ٥٠/٨، المبدع لأبي مفلح أبي إسحاق: ١٩/٧.

(١٠٢) قانون الأحوال الشخصية رقم ٨٨ لسنة ١٩٥٩، د.احمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، ط٢، ١٩٧٢، (فقرة٢) (مادة٦): ص٥٣.

(١٠٣) حاشية ابن عابدين: ٩٥/٣، البحر الرائق لابن نجيم: ٧٧/٧.

(١٠٤) المبسوط للسرخسي: ١٥/٥-١٦، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند: ٢٩٥/١، حاشية ابن عابدين: ٩٥/٣-٩٩.

(١٠٥) الأشباه والنظائر، زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي، تحقيق: مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق: ص٤٦٣.

(١٠٦) اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي (ت١٢٩٨هـ)، تعليق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت: ٦٦/٢.

(١٠٧) شرح الأحوال الشخصية، للدكتور احمد الكبيسي: ص٩٦.

(١٠٨) حاشية ابن عابدين: ٢٤٦/٣، تحفة الفقهاء للسمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٩٤م: ١٨٦/٢، فتح القدير لابن الهمام: ٦٨/٤.

(١٠٩) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٣٨٤/٢، القوانين الفقهية لابن جزي: ص١٥٣، التاج والإكليل للمواق: ٣٣٣/٥.

(١١٠) مغني المحتاج للشربيني: ٤٦٣/٤، الحاوي الكبير للماوردي: ١٦٧/١٠، حاشية قليوبي وعميرة: ٣٢٩/٣.

(١١١) الإنصاف للماوردي: ٤٧٣/٨ وقال الماودري وهو (الصواب). وينظر المغني لابن قدامة: ٣٧٣/٧، المحرر لابن تيمية: ٥٤/٢.

(١١٢) (فقرة ٢) (مادة ٣٤) من قانون الأحوال الشخصية العراقي رقم ٨٨ لسنة ١٩٥٩، شرح الأحوال الشخصية، د.احمد الكبيسي: ص١٩٣.

(١١٣) حاشية ابن عابدين: ٥٩٠/٣، الهداية للمرغيناني: ١٨١/٢، المبسوط للسرخسي: ٣٤/١١-٤٩، اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغني مي الدمشقي الميداني: ١٢٥/٢.

(١١٤) كتاب الأم: ٣٣٠/٨.

(١١٥) المغني لابن قدامة: ٢٣١/٧.

(١١٦) المحلى لابن حزم: ٢٢٧/٩.

(١١٧) شرائع الإسلام للحلي: ٢١٤.

(١١٨) الهداية للمرغيناني: ٢٤١/٣، حاشية البجيرمي: ٣٨٧/٣، فتح الباري لابن حجر: ٥٨٥/٩.

(١١٩) حاشية الدسوقي: ٤٣١/٢، المنتقى للباجي: ٣١/٤، المدونة الكبرى رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت: ٣٤٧/٢.

(١٢٠) الشرح الكبير للدردير: ٤٣١/٢.

(١٢١) المغني لابن قدامة: ٢٣١/٧، شرع الزرقاني على الموطأ: ٢٩٥/٣.

(١٢٢) المغني لابن قدامة: ٢٣٢/٧، المبدع لابن مفلح أبي إسحاق: ١٩٧/٧-١٩٨.

(١٢٣) (مادة ٤٣) من قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩، وشرح قانون الأحوال الشخصية، للدكتور احمد الكبيسي: ص٢٨٥.

(١٢٤) المبسوط للسرخسي: ١٠٩/٢١، حاشية الدسوقي: ٢٤٣/٢، تحفة المحتاج، لابن حجر الهيتمي: ١٣٥/١٠، إعانة الطالبين للدمياطي: ٢٤٢/٤، نهاية المحتاج للرملي: ٢٤٤/٧، كشاف القناع للبهوتي: ٢٧/٤.

(١٢٥) المنشور في القواعد للزركشي: ٣٠٠/١، فتح المعين للمليباوي، زين الدين عبد العزيز المليباوي، دار الفكر، بيروت: ٢٤٥/٤.

(١٢٦) البحر الرائق لابن نجيم: ٢٩٧/٦، الفتاوى الهندية: ٣٤٢/٢، المبسوط للسرخسي: ١١١/٢١، حاشية الدسوقي: ٢٤٣/٢، نهاية المحتاج للرملي: ٢٧٨/٨، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٨٥/١٠، كشاف القناع للبهوتي: ٢٧/٤.

(١٢٧) المبسوط للسرخسي: ١٦٣/٢١، البحر الرائق لابن نجيم: ٢٩٦/٦، نهاية المحتاج للرملي: ٢٧٨/٨، روضة الطالبين للنووي: ١٧٨/٨، فتح المبين للمليباوي: ٢٤٥/٤.

(١٢٨) حاشية ابن عابدين: ٢٩٣/٤، البحر الرائق لابن نجيم: ٢٩٧/٦.

(١٢٩) بدائع الصنائع للكاساني: ٨/٧.

(١٣٠) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي: ٢٠١/٤، معين الحكام للطرابلسي: ص٦٠.

(١٣١) مواهب الجليل للحطاب: ١٥٠/٦، حاشية الدسوقي: ٢٤٣/٢.

(١٣٢) مواهب الجليل للحطاب: ١٤٦/٦، وينظر فتح الجليل لعليش: ٣٨٢/٨.

(١٣٣) ينظر: نهاية المحتاج للرملي: ٢٧٨/٨، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٨٥/١٠، أسنى المطالب للأنصاري: ٣٢٨/٤، كشاف القناع للبهوتي: ٢٧/٤.

(١٣٤) مغني المحتاج للشربيني: ٣١١/٦.

(١٣٥) الانصاف للمرداوي: ٣٤٠/١١.

(١٣٦) نهاية المحتاج للرملي: ٢٧٨/٨، الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة: ٤٦١/١١.

(١٣٧) احكام رعاية القاصرين، د.عصمت عبد المجيد بكر: ص١٩٥-١٩٦.

(١٣٨) القاضي إبراهيم دولان: ص٢٢.

(١٣٩) البحر الرائق: ٢٩٧/٦، العقود الدررية لابن عابدين: ٣٠٠/١، المدونة الكبرى: ١١٥/٤.

(١٤٠) كشاف القناع للبهوتي: ٢٣٩/٣-٢٤٠.

(١٤١) حاشية ابن عابدين: ٦٠٥/٣- ٤١٥/٥، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٢٣/٦، الفتاوى الهندية: ٤٣٣/٣.

(١٤٢) بدائع الصنائع للكاساني: ٢٢٣/٦، البحر الرائق لابن نجيم: ١٧/٧.

(١٤٣) تبيين الحقائق للزيلعي: ١٤٨/٤، العناية للبابرتي: ٢٨٦/٧، حاشية ابن عابدين: ٤٣٣/٥.

(١٤٤) حاشية الدسوقي: ١٦٢/٤، شرح الخرشي على مختصر خليل: ١٧٢/٧.

(١٤٥) الشرح الكبير للدردير: ١٦٣/٤، حاشية الصاوي: ٢٣١/٤.

(١٤٦) ينظر: حاشية الدسوقي: ١٥٩/٤-١٦٠.

(١٤٧) فتح العلي المالك لعليش: ٣٠١/١، حاشية الصاوي: ٢٣١/٤.

(١٤٨) ينظر: مغني المحتاج للشربيني: ٣١٢/٦، المغني لابن قدامة: ١٢٧/١٠.

(١٤٩) أحكام المفقود شرعاً وقانوناً وقضاءاً القاضي فاضل دولان: ص٢١.

(١٥٠) احكام رعاية القاصرين، د.عصمت عبد المجيد بكر: ص١٩٧.

(١٥١) نشر في الجريدة الرسمية بعددها المرقم ٣١٣٩ والمؤرخ في ١٩٨٧/٣/٢.

(١٥٢) المبسوط للسرخسي: ١٩٢/٥، اللباب في شرح الكتاب للميداني: ٢٠٩/٢.

(١٥٣) شرح الخرشي: ١٩٥/٤، حاشية الدسوقي: ٥١٧/٢، فتح الجليل لعليش: ٤٠٣/٤.

(١٥٤) حاشية الدسوقي: ٥٢٠/٢، نهاية المحتاج للرملي: ٢٠٨/٧، المغني لابن قدامة: ١٦٤/٨.

(١٥٥) حاشية الدسوقي: ٥٢٠/٢-٥٢١، حاشية الصاوي: ٧٤٧/٢، نهاية المحتاج للرملي: ٢٠٨/٧.

(١٥٦) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم: ٢١٤/٤، حاشية ابن عابدين: ٦٠٦/٣، المبسوط للسرخسي: ١٩٦/٥، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٧/٤.

(١٥٧) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٦٠٤/٣، تبيين الحقائق للزيلعي: ٦٠/٣، المبسوط للسرخسي: ١٩٧/٥.

(١٥٨) ينظر: مواهب الجليل للحطاب: ٢٠١/٤، المنتقى للباجي: ١٢٧/٤، منح الجليل لعليش: ٤٠٣/٤.

(١٥٩) نهاية المحتاج للرملي: ٢٠٨/٧، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ٣٣٠/٨.

(١٦٠) الإنصاف للمرداوي: ٣٧٥/٩.

(١٦١) حاشية ابن عابدين: ٦٠٩/٣، بدائع الصنائع للكاساني: ٢٦/٤.

(١٦٢) بدائع الصنائع للكاساني: ٢٦/٤، البحر الرائق لابن نجيم: ١٨٩/٤.

(١٦٣) فتح القدير لابن الهمام: ٤٠٠/٤-٤٠٢، البحر الرائق لابن نجيم: ٢١٤/٤.

(١٦٤) شرح قانون الأحوال الشخصية للدكتور احمد الكبيسي: ص١٦٠-١٦٢.

(١٦٥) المصدر نفسه.

المصادر

١. أحكام رعاية القاصرين، د.عصمت عبد المجيد بكر، المكتبة القانونية، بغداد، ط٣، ٢٠٠٧.

٢. أحكام المفقود شرعاً وقانوناً وقضاءاً، المحامي فاضل دولان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.
٣. أسنى المطالب شرح روضة الطالب، الشيخ زكريا الأنصاري، وبهامشه حاشية ابي العباس بن احمد الرملي الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٤. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك، شهاب الدين عبد الرحمن بن محمد بن عسكر المالكي البغدادي (ت٧٣٢هـ)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط٢.
٥. الأشباه والنظائر، زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، تحقيق: مطيع الحافظ ، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٥.
٦. أصول المرافعات في القضاء الشرعي، محمد شفيق العاني، مطبعة العاني، بغداد، ط٢، ١٩٦٥.
٧. إغاثة الطالبين، أبو بكر السيد البكري بن السيد محمد شط الدمياطي، دار الفكر، بيروت.
٨. الأم محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين ابو الحسن بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٨.
١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.
١١. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، احمد المرتضى (ت٨٤٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
١٢. الطعن في احكام التمييز في قانون المرافعات المدنية، د.عبد الرزاق عبد الوهاب، بغداد، ١٩٩١.
١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الصنائع، الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ).
١٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابو الوليد، محمد بن احمد بن رشد القرطبي الأندلسي الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٥. تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠.

١٦. تبصرة الحكام، القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بـ(ابن فرحون اليعمري) (ت٧٩٩هـ)، مطبعة القاهرة الحديثة للطباعة، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط١، ١٣١٤هـ.

١٨. تحفة المحتاج شهاب الدين احمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، دار إحياء التراث.

١٩. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري في فقه مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة، لأبي بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي (ت٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

٢١. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار للحصفكي في شرح تنوير الأبصار للتمرشاني)، محمد أمين المعروف بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٦.

٢٢. حاشية البجيرمي على منهج الطلاب، الشيخ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٩٥م.

٢٣. حاشية الجمل على شرح المنهاج (فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهاج الطلاب)، الشيخ سليمان الجمل، دار الفكر.

٢٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات احمد الدردير، لشمس الدين الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) دار إحياء الكتب العربية، بيروت.

٢٥. حاشية الصاوي على الشرح الصغير (بلغة السالك لأقرب المسالك)، احمد بن محمد الخلوفي الشهير بالصاوي (ت١٢٤١هـ)، دار المعارف، مصر.

٢٦. حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على المنهاج شهاب الدين احمد بن احمد، ابو العباس القليوبي (ت١٠٦٩هـ)، والشيخ شهاب الدين احمد الرلسي الملقب بعميرة (ت٩٧٥هـ)، دار الفكر.

٢٧. الروض المربع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط١، ١٣٩٠هـ .

٢٨. الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي بن احمد العاملي الجعفي المعروف بالشهيد الثاني (ت٩٦٦هـ)، دار العالم الإسلامي.

٢٩. روضة الطالبين، الإمام ابو زكريا، يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق عادل احمد عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

٣٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

٣١. سنن الترمذي ابو عيسى محمد بن عيسى بن سور الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٢. السنن الكبرى، الإمام ابو بكر، احمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣٣. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ابو القاسم، جعفر بن الحسن، بن يحيى الهذلي، المعروف بالمحقق الحلي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان.

٣٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي (ت١١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣١٧هـ.

٣٥. شرح النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف اطفيش (ت١٣٣٢هـ)، مكتبة الإرشاد، جدة، ط٣، ١٩٨٥.

٣٦. شرح قانون الأحوال الشخصية، الدكتور احمد عبيد الكبيسي، طبعة منقحة، العاتك لصناعة الكتاب، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٧م.

٣٧. شرح قانون المرافعات المدنية التجارية، الأستاذ منير القاضي، بغداد، ١٩٥٧م.

٣٨. شرح قانون المرافعات المدنية العراقي، د.عبد الرحمن العلام، المكتبة القانونية، بغداد ط٢، ٢٠٠٨.

٣٩. شرح قانون المرافعات المدنية العراقي، صادق حيدر، محاضرات ألقيت على طلبة المعهد القضائي، المرحلة الأولى، ١٩٨٦/١٩٨٧، مسحوباً على الرونيو.
٤٠. شرح قانون المرافعات، د. أدهم وهبي النداوي، المكتبة القانونية، بغداد، ط٢، ٢٠٠٩.
٤١. شرح منتهى الإرادات، المسمى، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، الشيخ منصور بن إدريس البهوتي، (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
٤٢. صحيح مسلم، الإمام ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٤٣. طرق القضاء في الشريعة الإسلامية، الشيخ الأستاذ احمد إبراهيم.
٤٤. عمدة القارئ، شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن احمد العيني (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٥. العناية على الهداية، محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، دار الفكر.
٤٦. فتاوى السبكي لأبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت٦٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٤٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق عبد العزيز بن باز، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٤م.
٤٨. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، ابو عبد الله محمد بن احمد المشهور بالشيخ عليش (ت١٢٩٩هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٤٩. فتح القدير، الإمام كمال الدين محمد المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، دار الفكر، بيروت.
٥٠. فتح المعين للمليباوي، زين الدين عبد العزيز المليباوي، دار الفكر، بيروت.
٥١. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.
٥٢. القواعد العلمية لأصول المحاكمات، ممدوح عطري.
٥٣. القوانين الفقهية، الامام أبو عبد الله، محمد بن احمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤. كشاف القناع عن متن الإقناع، الشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، راجعه الشيخ هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.
٥٥. اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الميداني (ت١٢٩٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ط١، ١٩٩٤م.
٥٦. لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي بن احمد بن أبي القاسم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.
٥٧. المبدع، ابو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي الصالحي الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٥٨. المبسوط، شمس الدين ابو بكر، محمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٥٩. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، عبد الله بن محمد بن سليمان شيخي زادة المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٠. المجموع شرح المهذب، محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، المطبعة المنيرية، القاهرة.
٦١. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، دار الفكر، بيروت.
٦٢. المحلى بالآثار، الامام ابو محمد، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: عبد الغفار البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ)، مكتبة بكراش، حلب.
٦٤. المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٥. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني (ت١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٦١م.
٦٦. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين بن خليل الطرابلسي الحنفي (ت٨٤٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٧٣م.

٦٧. المغنــي، الشــيخ موفـق الـدين ابـو محمـد، عبـد الله بـن احمـد المعـروف بـابن قدامـه (ت٦٢٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٨. مغنـي المحتـاج إلـى معرفـة ألفـاظ المنهـاج للنـووي، الشـيخ شـمس الـدين محمـد بـن احمـد الخطيـب الشـربيني (ت٩٧٧هـ)، تحقيـق عـادل احمـد عبـد الموجـود، علـي معـوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٦٩. منار السبيل، إبراهيم بن محمد بن ضويان (ت١٣٥٣هـ)، تحقيق: عصام قلعجي، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٧٠. مواهـب الجليـل شـرح مختصـر خليـل، ابـو عبـد الله محمـد بـن محمـد المغربـي المعـروف بالخطاب (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.
٧١. نهايـة المحتـاج إلـى أدلـة المنهـاج، شـمس الـدين محمـد بـن احمـد شـهاب الـدين الرملـي المصـري، الشـهير بالشـافعي الصـغير (ت١٠٠٤هـ)، مطبعـة البـابي الحلبـي، القـاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٦٧م.
٧٢. الوجيز في أصول المحاكمات، أسعد المحاسني، مطبعة الإنشاء، دمشق.

الوسطية في التشريع الإسلامي
الحج أنموذجاً

د. عمر عدنان علي المشهداني

كلية أصول الدين

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبدهُ ورسولهُ صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد...

فلقد امتن الله تعالى على هذه الأمة بأن وضع عنها الأصر والأغلال التي كانت على من قبلها ولم يحملها ما حمل من قبلها، فقال تعالى في وصف نبيه ﷺ في كلامه مع موسى عليه السلام: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[الأعراف: ١٥٧]، فكان ذلك مظهراً من مظاهر وسطية هذا الدين.

ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية بمنهج الوسطية في أبواب الاعتقاد والتشريع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الأبواب والمجالات.

إن وسطية التشريع الإسلامي تعني أنه الأكمل والأقوم والأعدل لحياة الإنسان بالمعنى القرآني للوسطية.

فتشريع العبادات في هيآتها ومقاديرها وتكاليفها ومراتب وجوبها على المكلف تتفق مع الأعدل والأقوم وفطرة الإنسان في الجمع بين الدنيا والآخرة، ذلك لكي يكون هذا التشريع الإلهي صالحاً للناس في كل مكان مما يجنب هذه الأمة مخاطر الإفراط والتفريط وغير ذلك مما نراه في كثير من الشرائع وما الشواهد المتكاثرة في القرآن والسنة على تقرير الوسطية إلا مظاهر تقرر أنها شريعة صالحة لكل عصر ومصر. ومن مظاهر الوسطية في التشريع الإسلامي اليسر ورفع الحرج فهو راجع إلى الوسطية والاعتدال في الدين.

وهذا مبدأ عظيم في الشريعة شامل لجميع الأحكام الشرعية، ومن بين هذه الأحكام الحج فقد جعل الله سبحانه وتعالى في الحج من السعة واليسر ما لا يوجد في غيره من العبادات ومن هنا جاء هذا البحث ليتناول مظاهر الوسطية في الحج من خلال بيان مقصد التيسير ورفع الحرج في الحج، وإن هذا المقصد هو سمة من سمات الوسطية في هذه العبادة وكان ذلك سبب اختياري لهذا الموضوع.

وكان منهجي وخطتي للبحث كالآتي:

١. قدمت للبحث تمهيداً يناسبه.
٢. تناولت المسائل التي ورد فيها نص من الكتاب والسنة بالتيسير ورفع الحرج ولم أتناول المسائل التي كان فيها اجتهاد لأهل العلم بالتيسير ورفع الحرج.
٣. اقتصرت على رأي المذاهب الفقهية الأربعة كما أذكر رأي غيرهم أحياناً فإن كانت المسألة محل اتفاق ذكرت اتفاقهم وأتبعته بالأدلة، وإن كانت المسألة خلافية ذكرت الأقوال ثم الأدلة ووجه الاستدلال للقول الذي أخذ بمقصد التيسير ورفع الحرج.
٤. ذكرت في الاستدلال ما وقفت عليه من أقوال الصحابة ﵃، ومن بعدهم من الأئمة المعتبرين.
٥. وقد اقتضت طبيعة البحث ان يكون في هذه المقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وهي كالآتي:

ذكرت في المقدمة أهمية الموضوع ومنهج الباحث فيه والخطة التي سرتُ عليها، أما التمهيد فقد بينتُ فيه الوسطية في التشريع الإسلامي ومظاهر تلك الوسطية في التيسير ورفع الحرج، وذكرت في المبحث الأول معنى الوسطية لغةً وشرعاً والألفاظ المضادة لها، وأما المبحث الثاني فقد بينتُ فيه مفهوم الحج في الديانات السماوية، وتكلمت في المبحث الثالث عن مظاهر ومقاصد الوسطية في الحج، أما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم النتائج.

هذا وأسأل الله عز وجل أن يوفقني للقول الصواب وأن يجنبني الزلل في القول والعمل وأن يرزقني النية الصالحة والأجر الجزيل والرفعة في الدرجات وصلى الله على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد

لقد بعث الله سبحانه وتعالى نبيه محمد ﷺ رحمة للعالمين، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾.

وقال ﷺ: }**أن الله لم يبعثني معنتاً ولا متعنتاً ولكن بعثني معلماً ميسراً**{[1].

لقد خص الله تعالى محمداً ﷺ بخصائص ميزه الله بها على جميع الأنبياء والمرسلين وجعل له شريعة ومنهاجاً أفضل شرعةٍ وأكمل منهاج مبين، ولقد هدى الله هذه الأمة بكتابهِ ورسولهِ لما اختلفوا فيه من الحق قبلهم وجعلهم وسطاً عدلاً خياراً فهم وسط في توحيد الله وأسمائه وصفاته وفي الإيمان برسلهِ وكتبه وشرائع دينه من الأمر والنهي والحلال

والحرام، فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر وأحل لهم الطيبات وحرم عليهم الخبائث، لم يحرم عليهم شيئاً من الطيبات كما حرم على اليهود ولم يحل لهم شيئاً من الخبائث كما استحلها النصارى ولم يضيق عليهم باب الطهارة والنجاسة كما ضيق على اليهود. ولم يرفع عنهم طهارة الحدث والخبث كما رفعته النصارى(٢).

ولما جعل الله هذه الأمة وسطاً خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج لما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [الحج: ٧٨].

إن تشريع الله تعالى في العبادات تشريع متوسط معتدل بين الإفراط والتفريط والغلو والتقصير قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾ ﴾ [الإسراء]، وعن جابر بن سمرة ﵁ قال: }كنت أصلي مع النبي ﷺ الصلوات فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً{(٣). أي كانت معتدلة وسطاً بين الطول والقصر، أن في التشريع الإسلامي موازنة دقيقة بين التكليف وبين الاستطاعة، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والمشقة تجلب التيسير والضرورات تبيح المحضورات.

ففي العبادات أعتبر الشرع أعذاراً عديدة تعفي المكلف وأن لم تكن المشقة متحققة نظراً إلى أن العذر يؤدي إليها غالباً، أو أن العذر مظنة للمشقة ومن تلك الأعذار السفر في قصر الصلاة وإباحة الفطر.

أن من أهم مظاهر الوسطية في التشريع الإسلامي التيسير ورفع الحرج فاليسر ورفع الحرج مبدأ عظيم في الشريعة شامل لجميع الأحكام الشرعية لا يقتصر على باب دون باب وهو وسيلة تعين على تحقيق الهدف الذي من أجله خلق الله الإنسان إلا وهو عبادة الله بامتثال أوامرِه واجتناب نواهيه.

وأن مما يؤكد ويقرر منهج الوسطية في التشريع والتكليف النصوص الواردة في التيسير ورفع الحرج في الكتاب والسنة، حتى قال الشاطبي: }الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع{(٤).

وقال ابن العربي: }ولو ذهبت إلى تحديد نعم الله في رفع الحرج لطال المرام{(٥).

إن رفع الحرج والسماحة والسهولة راجع إلى الوسط والاعتدال فلا إفراط ولا تفريط فالتنطع والتشديد حرج في جانب عصر التكليف والإفراط، والتقصير حرج فيما يؤدي إليه من تعطل المصالح وعدم تحقيق مقاصد الشرع[٦].

فمن النصوص الواردة في القرآن الكريم التي أفادت بصريح اللفظ على اليسر ورفع الحرج عن الأمة قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ ﴾ [الليل]. قال القرطبي: }وظاهر اليسر والعسر العموم في جميع الأحوال الدنيوية والأخروية{[٧].

ومن الآيات الواردة برفع الحرج قوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾[المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨ ﴾[النساء]، وقوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ ﴾[النور: ٦١]، وهذه الآيات وغيرها الواردة في التيسير ورفع الحرج عن هذه الأمة دالة دلالة واضحة أن الله لم يجعل في التشريع حرجاً. قال الشاطبي: }فالتيسير صفة عامة للشريعة في أحكامها الأصلية وكذلك في أحكامها الطارئة عند الأعذار فلا توجد فيها مشقة معتادة لأن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والأعنات فيه{[٨].

وفي سنة رسول الله ﷺ مواضع عديدة ومواقف مختلفة قولية وفعلية تدل على هذا الأصل العظيم التيسير ورفع الحرج.

فقد كان من دعاء النبي محمد ﷺ: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وجاء في صحيح مسلم أن الله تعالى قال: }**قد فعلت**{[٩]. وأخرج البخاري ومسلم أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قال: }**يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا وتطاوعا ولا تختلفا**{[١٠].

ومنها ما رواه أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ: }**أن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبة فسددوا وقاربوا وابشروا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة**{[١١].

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: }ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما{ وعنه ﷺ: }**أن خير دينكم أيسره، أن خير دينكم أيسره**{[١٢].

فقد جاءت هذه الأحاديث عنه ﷺ تبين يسر هذا الدين وتحمل النهي عن التشديد والتعمق والغلو بل ترك ﷺ كثير من الأعمال رحمة بأمته وخشيته من أن يشق عليها وهذا يخالف يسر الدين وسماحته[١٣].

وعن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين**{[١٤].

ووصل من رحمته ﷺ وتيسيره على أمتهُ وكرهه للمشقة عليهم ما يفيده هذا الحديث الذي رواه أبي قتادة، حيث قال رسول الله ﷺ: }**أني لأقوم إلى الصلاة وأنا أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز كراهية أن أشق على أمه**{[١٥].

وخلاصة القول: أن هذه الآيات والأحاديث تقرر منهج الوسطية في التكليف فهناك أوامر ونواهي ولكنها في حدود الوسع وعدم المشقة وليس فيها تضيق وحرج ويبين تعالى أن الإسلام بما شرعه الله فيه من عبادات ومناهج سلوكية لا يهدف بل ولا يتجه إلى إرهاق الإنسان في حركته الدنيوية وإنما لإضفاء طابع السمو.

بيد أن ذلك لا يسوغ التساهل في أحكام الشريعة وإسقاط التكاليف عن المكلفين وتتبع الرخص وإشاعتها بين العوام والفتيا بشاذ الأقوال، وإنما يكون تحقيق التيسير ورفع الحرج بإتباع الكتاب والسنة في هذا، وبذلك يحصل التيسير ويرتفع الحرج وتندفع المشقة بين الناس.

المبحث الأول
معنى الوسطية والألفاظ المضادة لها

ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: معنى الوسطية لغةً وشرعاً

أولاً: معنى الوسطية لغةً.

الوسطية لغةً مأخوذة من مادة وسط، وهي من المصادر الصناعية صار بعد الياء المشددة والتاء المربوطة دالاً على مجموع السمات الخاصة بهذا اللفظ[١٦]. ويكفي في بيان معنى الوسطية أن تشير إلى بيان معنى الوسط في لغة العرب.

ولها في اللغة عدة معان ولكنها متقاربة في مدلولها عند التأمل في حقيقتها ومآلها، ويمكن إجمالها في ما يلي:

١. الوسط بفتح السين وتكون هذه أكثر استعمالاً وتأتي بمعنى[١٧]:

أ- الخيار والأفضل والأجود فأوسط الشيء أفضله وخياره: كوسط المرعى خير من طرفيه ومرعى وسط أي خيار، ووساطة القلادة: الجوهر الذي وسطها وهو أجودها ورجل وسط ووسيط: حسن، ومنه قول زهير بن أبي سلمى:

وهم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظائم

أي: هم خيار فلذلك كانت أحكامهم محل رضا.

ب- العدل: قال ابن فارس: }الواو والسين والطاء بناءٌ صحيح يدل على العدل وأعدل الشيء أعدله ووسطهُ{، وقال ابن منظور: }ووسط الشيء أوسطه وأعدله{.

ت- الشيء بين الجيد والرديء: قال الجوهري: }ويقال شيء وسط: أي بين الجيد والرديء{، ومنه ما ورد في الحديث: }**ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره**{[١٨].

ث- إسماً لما بين طرفي الشيء وهو منه، قال الشاعر:

إذا رحلت فأجعلوني وسطاً إني كبير لا أطيق العنادا

ومن ذلك أيضاً: قبضت وسط الحبل، وكسرت وسط القوس، وجلست وسط الدار وهذه حقيقة معناها كما ذكر ابن البرّي.

ج- إسماً لما له طرفان مذمومان: يُراد به ما كان بينهما سالماً من الذنب وهو الغالب.

قال الراغب الأصفهاني: }وتارة يقال لما له طرفان مذمومان{ ومثال ذلك: السخاء وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

٢. الوسط بسكون السين تكون ظرفاً وتأتي بمعنى بيّن، قال ابن منظور: }وأما الوسط بسكون السين فهو ظرف لا اسم جاء على وزن نظيرهُ في المعنى وهو (بينّ)، تقول: جلستُ وَسْط القوم، أي: بينهم{، ومنه قول سوّار ابن المضرب:

إنـــي كـــأني أرى مـــن لا حيـــاء لـــه ولا أمانـــة وســـط النـــاس عريانـــا

وقد أشارت بعض المعاجم اللغوية إلى التفريق بين كلمة وَسَط- بالتحريك- ووَسْط بالسكون، فقالوا: إن كل موضع يصلح فيه (بينّ)، فهو بالسكون وما لا يصلح فيه (بينّ) فهو بالفتح(١٩).

ثانياً: معنى الوسطية شرعاً.

لا يخرج معنى الوسطية في الشرع عن معناه اللغوي فقد جاءت بمعنى العدالة، والخيرية، والتوسط بين الإفراط والتفريط.

فعرف الطبري: الوسط }بأنه الجزء الذي بين الطرفين مثل وسط الدار وقد وسط الله هذه الأمة بالوسط لتوسطها في الدين{(٢٠).

وعرف ابن كثير الوسط }بأنه الخيار والأجود كما يقال في قريش: أوسط العرب نسباً وداراً، أي خيرها{(٢١).

وعرف محمد رشيد رضا الوسط: }هو العدل والخيار وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط والنقص عنه تقصير وتفريط وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة فهو شر ومذموم فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر، أي المتوسط بينهما{(٢٢).

وقال سيد قطب: }الوسط يأتي بكل معاني الوسط سواء بواسطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه المادي والحسي{(٢٣).

ومن خلال ذلك يتبين أن الوسطية في الشرع تعني الاعتدال والتوازن بين أمرين أو طرفين بين إفراط وتفريط، أو غلّو وتقصير، وهذه الوسطية إذاً هي العدل والطريق الأوسط الذي تجتمع عنده الفضيلة.

المطلب الثاني: الألفاظ المضادة للوسطية

والذي يعنينا في هذا المطلب بيان معنى الألفاظ المضادة للوسطية سواء ما كان يدل معناه على الإسراف ومجاوزة الحد كالإفراط، والغلو، والتنطع، والرهبانية، والتشديد، وغيرها أو يقابلها مما كان يدل معناه على التهاون كالتفريط والجفاء فكل هذه الألفاظ هي خروج عن منهج الوسطية التي جاءت به الشريعة، وهي كما يلي:

أ- الألفاظ التي تدل في معناها على الإسراف ومجاوزة الحد.

أولا: الإفراط.

الإفراط لغةً: هو التقدم ومجاوزة الحد، قال ابن منظور: }وأمر فرط أي مجاوز فيه الحدۜ[٢٤]. والفُرطة بالضم اسم للخروج والتقدم ومنه قول أم سلمى لعائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ نهاك عن الفرطة في البلاد وفي رواية: نهاك عن الفرطة في الدين يعني السبق، والتقدم، ومجاوزة الحد.

وكل شيء جاوز حده فهو مفرط[٢٥]. ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ ﴾[طه]. أما معناه الشرعي: فلا يخرج عن معناه اللغوي.

قال الطبري: الإفراط هو: }الإسراف، والاشطاط، والتعدي، يقال منه أفرطت في قولك إذا أسرفت فيه وتعدىۜ[٢٦].

ثانياً: الغلو.

تدور الأحرف الأصلية لهذه الكلمة ومشتقاتها على معنى واحد يدل على مجاوزة الحد والقدر.

فالغلو في اللغة: من غلا في الدين أو الأمر غلواً: تشددّ فيه حتى جاوز الحد وأفرط فهو غال[٢٧].

وفي لسان العرب: وغلا في الدين والأمر يغلو غلواً: جاوز حده وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ ﴾ [النساء: ١٧١]. وفي الحديث: }**إياكم والغلو في الدين**ۜ[٢٨]، أي التشدد فيه ومجاوزة الحد[٢٩].

ولا يخرج معنى الغلو في الشرع عن المعنى في اللغة وقد اجتهد العلماء في وضع تعريف الغلو في عبارات موجزة.

فقد عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية: }الغلو مجاوزة الحد بأن يزاد في الشيء في حمده أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلكۜ[٣٠].

وعرفه الحافظ ابن حجر بأنه: }المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحدۜ[٣١].

وضابط الغلو هو: تعدي ما أمر الله به وهو الطغيان الذي نص الله عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِيۖ ﴾ [طه: ٨١].

ثالثاً: التنطع.

التنطع في اللغة: مأخوذ من الغار الأعلى من الفم، ثم استعمل في كل تعمق قولاً أو فعلاً[٣٢].

وهو بمعنى مجاوزة الحد والخروج عن حد الوسط وقد جاء في صحيح مسلم عن ابن مسعود ﵁ أن النبي ﷺ قال: }**هلك المتنطعون**{، قالها ثلاثاً[٣٣] قال النووي في شرحه للحديث: }أي المتعمقون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم{[٣٤].

رابعاً: التشديد.

التشديد: هو النزوع إلى ما يناقض التخفيف والتيسير، وقد روى أبو يعلى في مسنده عن أنس بن مالك ﵁ أن رسول الله ﷺ كان يقول: }**لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات**{[٣٥] ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾[الحديد: ٢٧]. وأخرج البخاري عن أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: }**أن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة**{[٣٦].

قال ابن حجر: }والمعنى لا يتعمق احد في الاعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب{[٣٧].

خامساً: الرهبانية.

الرهبانية: هي المبالغة في العبادة، والرياضة، والانقطاع، عن الناس، وإيثار العزلة، والتبتل[٣٨].

وقد ذم الله الإفراط في العبادة والغلو فيها حيث قال في حق بني إسرائيل من النصارى، بقوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (٢٧)﴾ [الحديد].

ب- الألفاظ التي تدل في معناها على التهاون والتضييع:

أولاً: التفريط.

التفريط في اللغة: من فرط بالأمر تفريطاً: قصر فيه وضيعه[٣٩] وجاء في لسان العرب: التفريط هو التصنيع، وقال الزجاج وفي التنزيل ﴿ **وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا** ﴿٢٨﴾ ﴾ [الكهف]، أي كان أمره التفريط: وهو تقديم العجز [٤٠].

ومنه قول الرسول ﷺ: }**أما أنه ليس في النوم تفريط**{[٤١]. إذن فالتفريط هو التقصير والتضييع.

ولا يخرج معنى التفريط في الشرع عن معناه في اللغة فهو يدل على التضييع والتقصير والترك والتهاون فعرفه الطبري بقوله: }التفريط هو التواني، يقال منه: فرطت في هذا الامر حتى فات اذا تواني فيه{[٤٢].

ثانياً: الجفاء.

قال ابن منظور: }جفا الشيء يجفو وتجافى: لم يلزم مكانه كالسراج يجفو عن الظهر وكالجنب يجفو عن الفراش{ وفي التنزيل: ﴿ **تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ** ﴾ [السجدة: ١٦]. ومنه الحديث: }**اقرءوا القرآن ولا تجفوا عنه**{[٤٣]. أي تعاهدوه ولا تبتعدوا عن تلاوته[٤٤].

ولا يخرج معنى الجفاء في الشرع عن معناه في اللغة فهو النبوء والترك والبعد، وهو غالباً ما يحدث خلاف الأصل والعادة.

المبحث الثاني
الحج في الديانات السماوية

لم تخلُ ديانة سماوية أو وضعية إلا ولها أماكن مقدسة تشد إليها الرحال وكلٌ بطرقه وتقاليده وأعرافه وهذه فطرة الإنسان التي فطر الناس عليها لهذا أراد الله سبحانه وتعالى تهذيب هذه الفطرة بواسطة رسله وأنبيائه ودفعها في طريقها الصحيح لتأتي بثمارها على الأفراد والمجتمعات وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿ **لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ۖ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ ۚ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ** ﴿٦٧﴾ ﴾ [الحج].

وقال تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا ۗ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ (٣٤) ﴾ [الحج].

ويمكن بيان مفهوم الحج في الديانة اليهودية والنصرانية.

المطلب الأول- أولاً : مفهوم الحج في الديانة اليهودية.

يعرف الحج في الديانة اليهودية بأنه رحلة يقصد بها المؤمنون إلى مكان مقدس بظهور إلهي أو نشاط ديني من أجل تقديم صلاتهم في إطار ديني ملائم لذلك بصفة خاصة ويجري التمهيد للحج ببعض طقوس التطهير وتتم الزيارة في تجمع من شأنه أن يظهر للمؤمنين الجماعة الدينية التي ينتمون إليها(٤٥). وكان اليهود يحجون سنوياً ولا يزالون إلى القدس في عيد الفصح(٤٦).

ثانياً : النصوص الواردة في العهد القديم التي تشير إلى مشروعية الحج وعدد مرات أدائه وعلى من يشمل.

أ- تشير النصوص أن على كل يهودي أن يحج إلى المعبد المقدس ثلاث مرات في السنة ويؤكد ذلك هذا النص: }ثلاث مرات يعيد لي في السنة{(٤٧).

ب- تشير النصوص إلى أن أداء الحج يشمل الذكور فقط فقد جاء في سفر الخروج }ثلاث مرات في السنة يظهر جميع ذكورك أمام السيد الرب إله إسرائيل{(٤٨).

وجاء في الموسوعة اليهودية }أن أداء فرض الحج على الذكور فقط دون الإناث، والقاصرين، والعميان، والعرجان، والمسنين، والمرض بالعقل، والجسم، وكل شخص عليه أن يقدم شيئاً لم يحدد قيمته في إشارة إلى نوع من الهبات، أو الصدقات{(٤٩).

واليهود في الوقت الحاضر يرون أن فريضة الحج شعيرة غير ملزمة بل هي بمثابة عبادة تخيرية على كل يهودي ذكراً كان أو أنثى شاباً أو شيخاً، حيث يحجون إلى القدس، حيث حائط المبكى المزعوم والذي يعد بديلاً للهيكل والمعبد(٥٠).

ثالثا : أماكن الحج المقدسة في الديانة اليهودية

لا يوجد في الديانة اليهودية مكان مقدس يؤدون فيه مناسك حجهم بل توجد عدة أماكن لإدارة هذا المنسك وأهمها:

أ- القدس: ويكون الحج إليها سنويا في عيد الفصح وهذا متفق عليه بين جميع الفرق اليهودية إلا فرقة السامريين الذين يعتقدون أن جبل (جرزيم) الواقع بين القدس ونابلس قبلة لهم ويؤمنون إن (يهوه) أمر داود إن يبني بيت المقدس بجبل نابلس وهو الطور الذي كلم موسى عليه السلام من فوقه[٥١].

ب- المزارات المقدسة: وهي الأماكن التي احتج اليهود إن الأنبياء السابقين مثل (إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام) قد استخدموها في طقوسهم التعبدية مما أضفى عليها شرعية وقدسية بظهور تجليات الهبة على يد الأنبياء السابقين[٥٢].

ت- الحج إلى المكان الذي أودعوا فيه تابوت العهد[٥٣].

ث- الحج إلى الأماكن المرتفعة مثل (جبل حوريب)، (جبل عيبال)، (جبل جرزيم)، (جبل صهيون)، فقد شيدوا معابدهم وأقاموا طقوسهم متخذينها أماكن للزيارة والحج[٥٤].

رابعا : كيفية أداء مناسك الحج في الديانة اليهودية

هناك كيفيات متعددة لمناسك الحج في الديانة اليهودية منها:

١-يعمد الكهنة إلى وضع شعائر دينية في موسم الحج تدور حول وصف المذابح والأنصبة المقدسة للهيكل وهذا ما يفعلونه عند ما يتوجهون إلى جبل صهيون بالتعظيم والطواف حوله[٥٥].

٢-يستحدث اليهود أماكن للحج حسب اجتهادهم ومن ثم مزجها بالرقص والاختلاط والغناء[٥٦].

٣- يقدمون بالتصدق بجزء من محاصيلهم في موسم الحج[٥٧].

المطلب الثاني : الحج في الديانة المسيحية

أولا: معنى الحج في الديانة المسيحية.

عرف معجم اللاهوت الكتابي الحج }بأنه رحلة إلى مرقد قديس ويتم ممارسة هذا الطقس لدوافع مختلفة فهي لأجل الحصول على المساعدة الروحية، أو القيام بفعل تكفيري{[٥٨].

ثانيا: مشروعية الحج في الديانة المسيحية.

ليس هناك ما يشير إلى ضرورة زيارة الأماكن المقدسة التي ارتادها وعاش فيها السيد المسيح ﷺ ولم يرد في الأناجيل الأربعة ما يشير إلى فريضة الحج ولم يشر المسيح ﷺ إليه أو أي تنويه إلى فريضتهن إلا عند بلوغه الأثني عشر عاماً ذهب مع أمه إلى بيت المقدس[٥٩] في عيد الفصح تنفيذاً لأمر الشريعة اليهودية، وصعد يسوع إلى أورشليم[٦٠].

وفي عهد قسطنطين (٣٠٦م)، بدأ المسيحيون بالأماكن إلى ارتادها السيد المسيح ﷺ وكذلك بأضرحة (القديسين) فنظموا لها طقوساً خاصة فرضت على روادها الالتزام بها وعند الانتهاء من زيارة القديس يضع الحجاج علامة على المرقد الذي زاره وخلال الرحلة يجد الحجاج أماكن عديدة خصصت لخدمته وراحته[٦١].

ثالثاً: رأي أشهر الكنائس المسيحية بالحج وأهم الأماكن المقدسة لديهم.

أ- الكنسية الكاثوليكية: تهتم هذه الكنسية بطقوس الحج وأولوها اهتماماً بالغاً حتى قيل حيث ما وجد الكاثوليك وجدت الأماكن المقدسة وأشهر مزاراتهم القدس، وروما، واللورد في فرنسا، والبابا في الكنيسة الكاثوليكية[٦٢].

ب- الكنيسة البروتستانتية: لا تعرف بالحج كفريضة ملزمة إلا أنهم يزورون قبر المصلح (مارتن لوثر كنك)[٦٣].

ت- الكنيسة الشرقية: الأرثودكسية لها عدة مزارات إضافة إلى أورشليم، ودير ثالوث الأقدس في (كيان)، ومزار القديس (الإسكندر تفسكوني) قرب بطرسبرج[٦٤].

أما في الوقت الحاضر فان الكثير من الطوائف المسيحية لا تعترف بما يسمى بالحج والزيارة في الحياة المسيحية قديماً وحديثاً ولكن لا مانع من زيارة الأماكن المقدسة للإطلاع عليها تاريخياً لذا فإن الكنيسة المسيحية بصورة عامة أقامت جمعيات إرشادية تحث أتباعها إلى زيارة فلسطين[٦٥].

وبعد بيان مفهوم الحج في الديانة اليهودية والمسيحية تبين أن هذه العبادة خرجت عن منهج الوسطية إلى الإفراط والتفريط ويمكن بيان ذلك كالآتي:

١-أن مفهوم الحج في الديانة اليهودية والنصرانية هو عبارة عن مراسيم وطقوس يستخدمون فيها الآلات الموسيقية والغناء والرقص والاختلاط وشرب الخمور مما لا تعطي الصورة الحقيقية التي شرع الحج من أجلها وهي تعظيم شعائر الله تعالى.

٢-ليس هناك مكان مقدس خاص في الديانة اليهودية والنصرانية يجتمعون فيه لأداء مناسك حجهم بل هناك عدة أماكن لأداء هذا المنسك يستحدثونها حسب اجتهاداتهم مما لا يضفي قدسية حقيقية لهذه الاماكن.

٣-وجوب تكرار اداء مناسك الحج في السنة في الديانة اليهودية والنصرانية.

٤-أن اداء الحج في الديانة اليهودية يشمل الذكور فقط.

٥-بعض الكنائس النصرانية لا تعترف بالحج كفريضة ملزمة منها الكنيسة البروتستانتية.

المبحث الثالث
مقاصد الوسطية في الحج[٦٦]

أن من أهم مظاهر الوسطية في الحج هي أن أحكامه تتسم باليسر ورفع الحرج إذ جعل الله سبحانه في الحج سعة لا توجد في غيره من العبادات وهذا ما دلت عليه النصوص الواردة في الكتاب والسنة.

ويمكن إجمال أبرز مظاهر التيسير ورفع الحرج في أحكام الحج:

أولاً: التيسير ورفع الحرج.

في شرط فرضية الحج وهو الاستطاعة فالحج عبادة قرنت بالاستطاعة نصاً مع أن كل العبادات يشترط لوجودها الاستطاعة وعلى هذا لا يجب الحج على من لم تتوفر فيه خصال استطاعة، قال تعالى: ﴿ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [آل عمران]، ومن السنة قوله ﷺ: }**وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً**{[٦٧].

وقد فسر رسول الله ﷺ السبيل باستطاعة الزاد والراحلة لحديث أنس ﷺ: }قيل يا رسول الله ما السبيل، قال: **الزاد والراحلة**{[٦٨].

إذ يشترط لوجوب الحج القدرة على الزاد وآلة الركوب لمن كان بعيداً عن مكة والنفقة ذهاباً وإياباً وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم من الحنفية والشافعية والحنابلة[٦٩].

وذكر أهل العلم شروطاً في الزاد وآلة الركوب المطلوبين لاستطاعة الحج، أن الزاد الذي يشترط ملكه هو ما يحتاج إليه في ذهابه وإيابه من مأكول ومشروب وكسوة بنفقة وسط لا إسراف فيها ولا تقتير فلو كان يستطيع زاداً أدنى من الوسط الذي يعتاده لا يعبر مستطيعاً للحج.

ويتضمن اشتراط الزاد أيضاً ما يحتاج إليه من آلات للطعام والزاد مما لا يستغني عنه[٧٠].

واشترطوا في الراحلة أن تكون مما يصلح لمثله إما بشراء أو بكراء[٧١].

ثانياً: الإنابة في الحج.

ومن مقاصد التيسير في الحج الإنابة عن أصحاب الأعذار ممن هو مريض زمن أو مصاب بعاهة دائمة، أو مقعد، أو شيخ كبير لا يثبت على آلة الركوب بنفسه.

وأجمع أهل العلم على أن من كان عليه حج وهو قادر على أن يحج بنفسه لا يجزيء عنه غيره وأن من لا مال له يستنيب به غيره فلا حج عليه[٧٢].

ورخص رسول الله ﷺ للمريض والمعضوب أن ينيب غيره فقد ذهب جمهور أهل العلم منهم علي بن أبي طالب ﷺ، والحسن، والثوري، وابن مبارك، وداود، وابن المنذر، والأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد (رضي الله عنهم أجمعين) إلى أنهما إذا وجدا مالاً يحج عنهما وجب الحج عليهما[٧٣].

واستدلوا بحديث أبي رزين العقيلي أنه أتى النبي ﷺ فقال: }أن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الضعن، قال: **حج عن أبيك واعتمر**{[٧٤].

وذهب بعض أهل العلم إلى أن المعضوب لا يجب عليه أصلاً وأن ملك المال روي ذلك عن الليث والحسن بن صالح وبه قال مالك وهو رواية عند الحنفية[٧٥].

ثالثاً: التخيير.

ومن مقاصد التيسير في الحج أن الحج في كثير من أحكامه مبني على التخيير، والتخيير أساس التيسير، ومن الأحكام التي يجوز فيها التخيير:

أ- التخيير في وقت أداء فريضة الحج.

فالحج وقته متسع فهو واجب على التراخي عند تحقق شروطه فلا يأثم المستطيع بتأخيره والتأخير إنما يجوز بشرط العزم على الفعل في المستقبل فلو خشى هلاك ماله حرم التأخير، أما التعجيل بالحج لمن وجب عليه فهو سنة، وإلى هذا ذهب بعض أهل العلم منهم الشافعي، ومحمد بن الحسن، والمغاربة من المالكية(٧٦).

واستدلوا على ذلك:

١-أن الأمر بالحج في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾ [آل عمران: الاية ٩٧]. مطلق عن تعيين الوقت فيصبح اداؤه في أي وقت فلا يثبت الإلزام بالفور؛ لأن هذا تقييد للنص ولا يجوز تقييده إلا بدليل ولا دليل على ذلك وهذا بناء على الخلاف أن الأمر على الفور أو التراخي.

٢-أن النبي ﷺ فتح مكة عام ثمان ولم يحج إلا في السنة العاشرة ولو كان واجباً على الفورية لم يتخلف رسول الله ﷺ عن فرض عليه(٧٧).

وذهب أبو حنيفة في أصح الروايتين عنه وأبو يوسف ومالك في الراجح عنه وأحمد أن الحج يجب على الفور عند تحقق الشروط(٧٨).

ب- التخيير بين أنساك الحج الثلاثة.

١-الإفراد: وهو أن يحرم بالحج وحده، ثم لا يعتمر حتى يفرغ من حجه.

٢-القران: وهو أن يهل بالعمرة والحج جميعاً فيأتي بها في نسك واحد.

٣-التمتع: وهو أن يهل بالعمرة فقط في أشهر الحج ويأتي مكة فيؤدي مناسك العمرة ويتحلل ويمكث بمكة حلالاً ثم يحرم بالحج ويأتي بأعماله ويجب عليه أن ينحر هدياً بالإجماع، فقد اتفق الفقهاء على مشروعية كل كيفيات الحج التي ذكرناها(٧٩).

واستدلوا لذلك بالكتاب والسنة:

١-فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقوله تعالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومن السنة حديث عائشة رضي الله عنها قالت: }خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحجة وعمرة ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله ﷺ بالحج{(٨٠).

وفي هذا الحديث دليل على جواز التخيير بين الانساك الثلاثة للحج.

وتواتر عمل الصحابة ومن بعدهم على التخيير بين هذه الأوجه كما نص على ذلك الأئمة(٨١).

ت- التخيير في جزاء قتل الصيد.

اتفق أهل العلم من المذاهب على أن قاتل الصيد مخير في الجزاء بين الأمور الثلاثة بأيها شاء كفر سواء أكان موسراً أم معسراً(٨٢).

والأمور الثلاثة: هي ذبح النظير وتقويم النظير بدراهم ثم بطعام لكل مسكين مد وصيام يوم عن كل مد لقوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَۚ وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُۚ وَٱللَّهُ عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ ٩٥** ﴾[المائدة]، و(أو) في الأمر للتخيير بين المثل أو الإطعام أو الصيام.

ث- التخيير في فدية من حلق رأسه من الأذى وهو محرم.

فهذه الفدية على التخيير والتقدير فالتخيير يكون بين أن يذبح أو يصوم أو يتصدق لقوله تعالى: ﴿ **وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۚ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ١٩٦** ﴾ [البقرة] ، و(أو) للتخيير بين أن يذبح أو يصوم أو يتصدق.

ج- التخيير بين الحلق والتقصير.

والحلق والتقصير هو إزالة شعر الرأس، أو التقصير، في حج أو عمرة في وقته والحاج والمعتمر مخير بين الحلق، أو التقصير إلا أن الحلق أفضل من التقصير لما ورد في الأحاديث عن النبي ﷺ في بيان فضل المحلقين لما رواه أبو هريرة ﷺ، قال: قال رسول

الله ﷺ: }**اللهم أغفر للمحلقين، قالوا: يا رسول الله وللمقصرين، قال: اللهم أغفر للمحلقين، قالوا: يا رسول الله وللمقصرين؟ قال: وللمقصرين**{[٨٣].

رابعاً: الحج لا يقتضي التكرار.

فمن رحمة الله تعالى على هذه الأمة جعل فريضة الحج واجبة مرة واحدة في العمر لمن استطاع إليه سبيلاً لما في تكرار وجوبه من الحرج والمشقة، وقد أجمع أهل العلم على أن الحج لا يجب إلا مرة[٨٤]. والزائد عن ذلك تطوع.

واستدلوا لذلك: بقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: الاية ٩٧]، والحجة في ذلك أن الأمر لا يقتضي التكرار فلا يكون الأمر القرآني مفيداً للتكرار وبحديث أبي هريرة قال: }خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: **يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا**، فقال رجل: كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال النبي ﷺ **لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم**{[٨٥]، وحديث ابن عباس بمعناه وفيه أيضاً، من زاد فهو تطوع[٨٦]

خامساً: رفع الحرج لمن خالف أفعاله يوم النحر.

أن التصريح برفع الحرج من الشارع فيمن خالف أفعاله يوم النحر بقوله ﷺ }**أفعل ولا حرج**{، دليل لملاحظة مقصد التيسر في الحج ومن أعمال هذا اليوم رمي جمرة العقبة الكبرى، ونحر الهدي، لمن كان قارنا ومتمتعاً، والحلق والتقصير، وطواف الإفاضة، وجاء هذا التصريح بما رواه البخاري عن ابن عمرو بن العاص ﷺ أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل، فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح؟ فقال: }**إذبح ولا حرج**{، فجاء أخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي؟ قال: }**أرمِ ولا حرج**{، فما سئل النبي ﷺ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: }**افعل ولا حرج**{[٨٧].

سادساً: التوسعة والتيسير في محظورات الإحرام ومن مقاصد التيسير في محظورات الإحرام.

أ- **حلق الرأس**، فحلق الرأس من محرمات الإحرام وهو محظور بالكتاب والسنة والإجماع، لكن الشرع وسع في حلق الرأس في الإحرام، لمن كان له عذر لقوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾[البقرة: من الاية ١٩٦].

ولما ورد في قصة كعب بن عجرة في البخاري ومسلم أنه قال: أتى النبي ﷺ زمن الحديبية والقمل يتناثر على وجهي، فقال: }**أيؤذيك هوام رأسك**{ قلت: نعم، قال: }**فأحلق وصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين أو أنسك نسيكة**{[٨٨].

ب- لبس الخفين إذا لم يجد النعلين.

وفي مشروعية قطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين نزاع بين أهل العلم:

فذهب الجمهور إلى مشروعية قطعهما وذهب أحمد إلى عدم مشروعية القطع، فأحتج الجمهور بقوله ﷺ }**وليحرم أحدكم في أنار ورداء ونعلين فإن لم يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين**{[٨٩].

واحتج أحمد بحديث ابن عباس وجابر ﷺ: }**من لم يجد نعلين فليلبس خفين**{[٩٠] فليس فيهما قطع الخف وقد قال النبي ﷺ ذلك بعرفات مع أن كثيراً من الذين حضروا بعرفات لم يشهدوا كلامه بالمدينة والذي فيه الأمر بالقطع فدل ذلك على أن هذا ناسخ لما قبله وهو أخر الأمرين منه ﷺ مع قول علي ﷺ }قطع الخفين فساد يلبسهما كما هما{ مع موافقة القياس فإنه ملبوس أبيح للحاجة فأشبه السراويل وقطعه إتلاف للمال[٩١].

سابعاً: التيسير في أركان الحج.

اتفق العلماء على أن الحج ركنان هما الوقوف بعرفة والطواف واختلفوا في غيرهما:

أ- الوقوف بعرفة.

الوقوف بعرفة هو ركن بالإجماع[٩٢] فمن مقاصد التيسير في هذا اليوم أن الوقوف بعرفة يجزي أية ساعة ليلاً ونهاراً من زوال شمس يوم عرفة الى طلوع فجر يوم النحر، فلو دفع قبل الغروب أجزاه عند الأئمة خلافاً لمالك.

قال ابن عبد البر: لا نعلم أحداً من أهل العلم وافق مالكاً على هذا[٩٣].

واستدلوا بحديث عروة بن مضرس الطائي قال أتيت رسول الله ﷺ بالموقف- يعني- بجمع- قلت: جئت من طيء أكللت مطيتي وأتعبت نفسي والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: }**من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجة وقضى تفثه**{[٩٤].

فهذا دليل على أن الحاج لو دفع قبل الغروب فلا شيء عليه، وكذلك يجزأ من أدرك الوقوف قبل صلاة فجر يوم النحر لحديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي: قال }أتيت رسول الله ﷺ بعرفة فجاء نفر من أهل نجران فقالوا: يا رسول الله كيف الحج؟ قال **الحج عرفة من جاء قبل صلاة الفجر ليلة جمع فقد تم حجه**{[٩٥]. وليلة جمع: هي ليلة المبيت بالمزدلفة.

ب- طواف الإفاضة.

طواف الإفاضة الركن الثاني من أركان الحج وهو لا يكون إلا بعد الوقوف بعرفة والمبيت بالمزدلفة وعلى هذا الإجماع عند أهل العلم[٩٦]. وهو ظاهر القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾ ﴾[الحج]، فجعل الطواف أخرها.

فمن مقاصد التيسير والرخصة في طواف الإفاضة ابتداء وقت الطواف بعد نصف الليل (ليلة مزدلفة) باعتبار المعذورين للدفع منها من الضعفة والنساء ومن معهم في حكمهم ويمكن تأخير الطواف ليكون هو وطواف الوداع شيئاً واحداً ليخفف المشقة عليه والزحام على أخوانه ويمكن تأخيره إلى نهاية ذي الحجة وقد نص النووي وجماعة أنه لو نسي الإفاضة وطاف للوداع من غير نيه الإفاضة أو بجهل بوجوب الطواف أجزاه طوافه عنهما معاً[٩٧].

ثامناً: التيسير في واجبات الحج.

أ- التيسير في رمي الجمار.

رمي الجمار واجب عند الجمهور، لفعل النبي ﷺ وقوله: }**خذوا عني مناسككم**{[٩٨]. وقوله ﷺ وقد التقطت له حصيات مثل حصى الخذف: }**أمثال هؤلاء فأرموا**{[٩٩].

وهو سنة مؤكدة في إحدى روايات عن مالك وقول عائشة رضي الله عنها، والراجح الوجوب[١٠٠].

ومن مقاصد التيسير ورفع الحرج في رمي الجمار التوسعة في وقت الرمي للحاج، أي يرمي ليلاً وهو مذهب عبد الله بن عمر ﷺ ومذهب الحنفية، ورواية عند المالكية، وأحد القولين عند الشافعية[١٠١].

والحجة في ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس ﷺ قال: سُئل النبي ﷺ، فقال: رميت بعدما أمسيت؟ فقال: }**لا حرج**ζ، قال: حلقت قبل أن أنحر؟ قال: }**لا حرج**ζ[١٠٢].

وللحاج لمن كان له عذر، أي يرمي قبل الزوال في أيام التشريق وهو منقول عن ابن غباس ﷺ وقول طاووس، وعطاء في إحدى الروايتين عنه، ومحمد الباقر، وهو رواية غير مشهورة عن أبي حنيفة وإليه ذهب ابن عقيل، وابن الجوزي من الحنابلة والرافعي من الشافعية[١٠٣]. والحجة لهم حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ رخص للرعاء أن يرموا بالليل، وأي ساعة من النهار شاءوا[١٠٤].

قال ابن قدامه في (الكافي): }وكل ذي عذر من مرض أو خوف على نفسهِ أو مالهِ كالرعاة في هذا، لأنهم في معناهمζ[١٠٥].

ب- التيسير في الإنابة في الرمي.

ومن مظاهر التيسير في الرمي الإنابة فيه فاللضعفة والنساء أن يوكلوا غيرهم في الرمي ولا حرج ففي الحديث عن جابر ﷺ قال: }خرجنا مع رسول الله حجاجاً، ومعنا النساء والصبيان فأحرمنا عن الصبيانζ.

ورواه ابن ماجه وعنده: }فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم[١٠٦].

قال ابن المنذر: }كل من حفظت عنه من أهل العلم يرى الرمي عن الصبي الذي لا يقدر على الرمي، كان ابن عمر يفعل ذلك، وبه قال عطاء، والزهري، ومالك والشافعي وإسحاقζ[١٠٧].

تاسعاً: مقاصد التيسير في التحليل والمبيت.

أ- مقاصد التيسير في التحليل.

ومن ذلك: أن التحليل الأول يقع برمي جمرة العقبة فإذا رماها يوم العيد حل له كل شيء إلا النساء وهذا مذهب مالك، وأبي ثور، وأبي يوسف ورواية عن أحمد، والشافعي وبه قال علقمة وخارجة بن زيد بن ثابت وعطاء.

قال ابن قدامه في المغني: }وهو الصحيح إن شاء الله تعالى{[١٠٨].

بل عند ابن حزم أنه يحل له ذلك بمجرد دخول وقت الرمي ولو لم يرم[١٠٩].

واستدلوا بما روي عن ابن عباس ﵁ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: }**إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء**{[١١٠].

وبما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: }**إذا رمى أحدكم جمرة العقبة، فقد حل له كل شيء إلا النساء**{[١١١].

ب- مقاصد التيسير فيما يتعلق بالمبيت بمنى.

يعتبر المبيت بمنى من فعله ﷺ وكان جماعة من أهل العلم يرون وجوب المبيت بمنى ليالي التشريق على من قدر على ذلك ووجد مكاناً يليق وهو قول الجمهور[١١٢].

ومما يدل على ذلك حديث ابن عمر ﵁ قال استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل السقاية فإذن له[١١٣]. ومن ذلك أيضاً أن رسول الله ﷺ أرخص لرعاة الإبل في البيتوتة خارجين عن منى يرمون يوم النحر ثم يرمون الغد ومن بعد الغد ليومين ثم يرمون يوم النفر[١١٤].

وإذا ثبت الرخصة في ترك المبيت بمنى لأهل السقاية ورعاة الإبل فمن باب أولى أن تثبت لمن لم يجد بمنى مكاناً يليق به.

وهذا ابن عباس ﵁ يفتي بأنه: إذا كان للرجل متاع بمكة يخشى عليه الضيعة إن بات بمنى فلا بأس أن يبيت عنده بمكة[١١٥].

والحق أهل العلم بمن تقدم كل من له مال يخاف ضياعه أو أمر يخاف فوته أو مريض يحتاج أن يتعهده، أو يلحقه ضرر، أو مشقة ظاهرة.

عاشراً: طواف المرأة.

ومن مقاصد التيسير ورفع الحرج إذا حاضت المرأة أو نفست عند الإحرام اغتسلت للإحرام وصنعت كما يصنع الحاج غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر والحجة في ذلك

عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا مع النبي ﷺ لا نذكر إلا الحج فلما جئنا سرف طمثت، فدخل عليّ النبي ﷺ وأنا أبكي فقال: }**ما يبكيك**{، قلت: لوددت والله أني لم أحج العام، قال: }**لعلك نفست**{ فقلت: نعم، قال: }**فإن ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم فافعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**{[١١٦].

وعلى هذا فلا تلزم بطواف القدوم ولا بقضائه وهذا مذهب أهل العلم من الجمهور غير المالكية[١١٧].

ومن مقاصد التيسير في طواف المرأة سقوط طواف الوداع عن الحائض وهي رخصة ثابتة في السنة لحديث ابن عباس ﷺ قال: }أمُر الناس أن يكون أخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض{[١١٨].

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد: فمن خلال هذه الدراسة توصلت إلى جملة نتائج، أذكر فيما يأتي أهما:

١- لا يخرج معنى الوسط في الشرع عن معناه اللغوي، فقد جاءت هذه اللفظة ومشتقاتها بمعنى العدل والخيرية والأفضل والتوسط بين الإفراط والتفريط

٢- هناك ألفاظ مضادة لمعنى الوسطية منها ما كان يدل معناه على الإسراف، والمجاوزة كالغلو، والإفراط، والتشديد، والتنطع، والرهبانية، ومنها ما دل معناها على التهاون كالتفريط والجفاء.

٣- إن مفهوم الحج في الديانة اليهودية والنصرانية لا يعطي صورة عن مفهوم الحج الصحيح الذي يعظم الله تعالى، وإنما هو عبارة عن طقوس فيها الغناء والرقص والاختلاط وشرب الخمور والسباحة الجماعية بعد الانتهاء من أعيادهم المرتبطة بالحج.

٤- إن مفهوم الحج في الديانة اليهودية والنصرانية خرج عن منهج الوسطية الى الافراط والتفريط.

٥- إن الوسطية هي سمة الإسلام في عقائده وشرائعه وأنظمته وأخلاقه فهو وسط بين الخلو والتقصير.

٦-إن مما يؤكد ويقرر منهج الوسطية في التشريع والتكليف الأدلة الكثيرة في الكتاب والسنة في التيسير ورفع الحرج.

٧-إن من مظاهر وسطية الإسلام ما شرعه الشرع السمح من رخص لأصحاب الأعذار عند تطبيقهم للأحكام الشرعية.

٨-إن في الحج من اليسر ورفع الحرج ما لا يوجد في غيره من العبادات.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

هوامش البحث

[١] صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الجيل، بيروت: ١١٠٥/٢، رقم (١٤٧٨).

[٢] ينظر: مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، مكتبة المعارف، الرباط: ٣٧٥/٣ .

[٣] أحمد في المسند: ٩٣/٥، ومسلم: ٥٩٠/٢ حديث (٨٦٦/٤١)، والترمذي: ٣٨١/٢ (٥٠٧).

[٤] الموافقات في أصول الأحكام، للشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٤١هـ: ٣٤٠/١.

[٥] أحكام القرآن لابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٢٩٣/٣.

[٦] ينظر: رفع الحرج في الشريعة: د.صالح بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٣هـ: ١٣.

[٧] ينظر: الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٦٥هـ: ٢٠١/٢.

[٨] الموافقات للشاطبي: ١٢١/٢.

[٩] صحيح مسلم: ١٢٦.

[١٠] صحيح البخاري: الإمام عبد الله بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار الطباعة، بيروت- لبنان: ١٦/١، كتاب الإيمان، باب الدين يسر.

[١١] صحيح البخاري: باب الايمان: ١/١٥، والنسائي: ٨/١٢٢، البيهقي في السنن الكبرى: ٣/١٨.

[١٢] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين ابن الهثيمي (ت٨٠٧هـ)، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ: ٤/١٨.

[١٣] ينظر: رفع الحرج: ٧٥.

[١٤] أخرجه النسائي: ٥/٢٦٨ رقم (٣٠٥٧)، وابن ماجه: ٢/١٠٠٨ رقم (٣٠٢٩).

[١٥] صحيح البخاري: ٢/٤٨، مسلم: ١/٥٤٢ رقم (٧٨٤).

[١٦] ينظر: لسان العرب: ابن منظور (ت٧١١هـ)، أعده وصنفه موسى الخياط، طبعة بيروت، مادة (وسط): ٧/٤٣٠، موسوعة النحو والصرف والأعراب، دار العرب للملايين: ٦٢٦.

[١٧] ينظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (وسط): ٧/٤٢٧-٤٣٠، الصحاح للجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م، مادة (وسط): ٣/١١٦٧، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، مادة (وسط)، المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، مادة (وسط): ٥٢٢، الوسطية: لفريد عبد القادر، دار الفكر- بيروت: ٩.

[١٨] أخرجه أبو داود: ٢/١٠٣-١٠٤، رقم الحديث (١٥٨٢).

[١٩] ينظر: المصادر السابقة، الوسطية في الإسلام: لزيد الزيد: ١٧.

[٢٠] جامع البيان عن تأويل آي القرآن: للطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ: ٢/٦-٧.

[٢١] عمدة التفسير عن ابن كثير، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧هـ: ١/٢٦٣.

[٢٢] تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط٢: ٢/٤.

[٢٣] في ظلال القرآن: سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر بجدة، ١٤٠٦هـ: ١/١٣١.

[٢٤] لسان العرب لأبن منظور: مادة (فرط).

[٢٥] ينظر: لسان العرب لابن منظور: مادة (فرط).

[٢٦] جامع البيان للطبري: ١٦/١٧٠.

(٢٧) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: الفيومي (ت٧٧٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

(٢٨) أخرجه النسائي: ٢٦٨/٥، وابن ماجه: ١٠٠٨/٢ رقم الحديث (٣٠٣٩)، أحمد: ٢١٥/١، ٣٤٧، وصححه الحاكم: ٦٦/١، ووافقه الذهبي.

(٢٩) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (غلا).

(٣٠) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: د.ناصر بن عبد الكريم العقل، مطبعة العبيكان، ط١، ١٤٠٤هـ: ٣٢٨/١-٣٢٩ .

(٣١) فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت: ٢٧٨/١٣.

(٣٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي، مطبعة عيسى الحلبي، مصر: ٧٤/٥.

(٣٣) أخرجه مسلم: ٢٠٠٥/٤ رقم الحديث (٢٦٧٠).

(٣٤) صحيح مسلم بشرح النووي: للنووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت: ٢٢٠/١٦.

(٣٥) رواه أبو داود: باب في الحسد: ٢٧٦/٤ رقم الحديث (٤٩٠٤)، أبو يعلى في مسنده: ٣٦٥/٦، وإسناده لا بأس به.

(٣٦) صحيح البخاري: كتاب الايمان، باب الدين يسر: ١٥/١.

(٣٧) فتح الباري: للعسقلاني: ٩٤/١.

(٣٨) ينظر: محاسن التأويل (تفسير القاسمي): محمد جمال القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط١: ٥٦٩٨/١٦.

(٣٩) ينظر: المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة.

(٤٠) ينظر: لسان العرب، مادة (فرط).

(٤١) جاءت هذه العبارة في حديث أبي قتادة الطويل. مسلم: ٤٧٣/١، رقم (٦٨١).

(٤٢) جامع البيان للطبري: ١٧٠/١٦.

(٤٣) أخرجه أحمد في المسند: ٣/٤٢٨، ٤٤٤، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٧/١٧٠، ١٧١، رواه أحمد والبزاز بنحوه ورجال أحمد ثقات.

(٤٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (جفا).

(٤٥) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: الأستاذ عبد الرزاق موجي طلال، طبعة دار المناهج: ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م: ٢/٩٩.

(٤٦) ينظر: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة في الإسلام: د.علي عبد الرزاق وافي، القاهرة، ١٩٧١م: ٢١١.

(٤٧) سفر الخروج: ٢٣/١٤.

(٤٨) سفر الخروج: ٣٤/٢٣.

(٤٩) موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ٩٩.

(٥٠) ينظر: تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية: د.سعدون الساموك ود.رشدي عليان، منشورات جامعة بغداد، بلا.ت: ٢٧.

(٥١) ينظر: تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية: ٧٠.

(٥٢) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ٢/١٠٠.

(٥٣) ينظر: داود وسليمان صاحب المزامير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، بلا.ت.، ١٩١٩م.

(٥٤) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ١٠١.

(٥٥) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ١٠١.

(٥٦) ينظر: سفر ناحوم: ١١٦٨.

(٥٧) ينظر: العقيدة الدينية التشريعية عند اليهود كما يصورها العهد القديم: د.محمد جلال، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٤م: ٧٩.

(٥٨) معجم اللاهوت الكتابي: فريق من الباحثين اللاهوتين، بيروت، مترجم عن كتاب بالفرنسية، ط٢، ١٩٧٠م: ٢٥٧.

(٥٩) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ٢/١٤٦.

(٦٠) ينظر: تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية: ٦٥.

(٦١) ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ٢/١٤٦.

[٦٢] ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ١٤٨/٢.

[٦٣] ينظر: المرجع السابق.

[٦٤] ينظر: المرجع السابق.

[٦٥] ينظر: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: ١٤٨/٢.

[٦٦] الحج لغة: هو القصد الى الشيء المعظم، الحج شرعاً هو قصد بيت الله تعالى بصفة مخصوصة في وقت مخصوص بشرائط مخصوصة، ينظر: التعريفات للجرجاني في دار الكتاب العربي، بيروت، ط١: ١١١/١، والفواكه الدواني: للأزهري (ت١١٢٦هـ)، مكتبة الثقافة الدينية– القاهرة: ٧٨٨/٢.

[٦٧] أخرجه البخاري: ٤٩/١، ومسلم: ٤٥/١.

[٦٨] الحاكم: ٤٤٢/١، البيهقي: ٣٣٠/٤.

[٦٩] ينظر: فتح القدير شرح الهداية: لابن الهمام (ت٨٦١هـ)، المطبعة الأميرية، ببولاق– مصر، ط١، ١٣١٦هـ: ١٢٧/٢، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م: ٣٧٧/٢، المغني لابن قدامة (٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ: ٢٢١/٣.

[٧٠] ينظر: فتح القدير: ١٢٦/٢، ونهاية المحتاج: ٣٧٥/٢، المغني: ٢٢١/٣–٢٢٢.

[٧١] ينظر: شرح الرسالة: لابن أبي القيرواني، المطبعة الجمالية، بمصر، ١٣٣٢هـ: ٤٥٦/١.

[٧٢] ينظر: المغني: ١٧٨/٣–١٨٠.

[٧٣] ينظر: سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٧٧/٣، المبسوط: أبي بكر محمد السرخسي (ت٤٨٣هـ)، طبع مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٢٤هـ: ١٤٨/١، المغني: ١٧٧/٣، وكشاف القناع على متن الإقناع: للبهوتي (ت١٠٥١هـ)، المطبعة الشرقية بمصر، ط١، ١٣١٩هـ: ٢٥٥/٢، المجموع: للنووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م: ٧٤/٧–٧٥، مغني المحتاج إلى ألفاظ المنهاج: الشربيني (ت٩٧٧هـ)، دار الفكر، بيروت: ٤٦٩/١–٤٧٠، المهذب: للشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت: ٢٦٦/١.

[٧٤] أخرجه الترمذي: ٦٧٨/٣، وقال حسن صحيح، أبو داود: ٤٠٢/٢، والنسائي: ١١٧/٥.

(75) ينظر: شرح السنة: للبغوي، تحقيق: زهير الشاويش وغيره، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م: ٢٦/٧، الشرح الصغير: محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، عالم الكتب، بيروت– لبنان: ١١٥/٢، المبسوط: ١٥٣/٤.

(76) ينظر: الأم: للشافعي، (ت٢٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م: ١١٧/٢–١١٨، وروض الطالب: زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٠م: ٤٦٠/١، مغني المحتاج: ٤٦٠/١.

(77) ينظر: الأم: ١١٨/٢، بدائع الصنائع، للكاساني (ت٥٨٧هـ)، طبع بمطبعة الجمالية، بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ: ١١٩/٢.

(78) ينظر: الهداية وفتح القدير: ١٢٣/٢، الشرح الكبير للدردير (ت١٢٠١هـ)، دار الفكر، بيروت– لبنان: ٢/٢–٣، المغني: ٢٤١/٣، الفروع: محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ: ٢٤٢/٣.

(79) ينظر: الام ٦٤/٢، المجموع: ١٤٠/٧.

(80) أخرجه البخاري: الفتح: ١٤٩/١، مسلم: ٨٧٠/٢–٨٧١.

(81) الهداية وفتح القدير: ٣٢٢/٢، المغني: ٤٦٨/٣–٤٩٦، ٥٤١، والمجموع: ٣٣٢/٨.

(82) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته: أ.د.وهبة الزحيلي، دار الفكر: ٢٢٣٩/٣.

(83) صحيح مسلم: ٩٤٦/٢ رقم الحديث (١٣٠٢).

(84) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠١/٩، المجموع : ٥٨/٧، نيل الأوطار للشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، إدارة الطباعة المنيرية: ٢٨٠/٤، فتح القدير: ١٢٢/٢.

(85) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠١/٩، نيل الأوطار: ٢٧٩/٤.

(86) نيل الأوطار: ٣٧٩/٤، رواه أحمد والنسائي.

(87) صحيح مسلم: ٨٢/٤ رقم (٣٢١٦).

(88) ينظر: صحيح البخاري: ١٥٣٤/٤ رقم (٣٩٥٤)، وصحيح مسلم: ٢٠/٤ رقم (٢٩٣٤).

(89) نيل الأوطار: ٣٠٥/٤، رواه أحمد عن ابن عمر.

(90) أخرجه البخاري: ١٨٤١، عن ابن عباس، مسلم: ١١٧٩ عن جابر.

(91) ينظر: المغني: ٣٧٥/٣، مجموع الفتاوي: لابن تيمية: ١٩١/٢١–١٩٣.

[٩٢] ينظر: الإجماع: لابن المنذر (ت٣١٨هـ)، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد، طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م: ٥٤/١، الاستذكار: لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ه/ ٢٠٠٠م: ٢٨٣/٤.

[٩٣] ينظر: الكافي: لابن عبد البر النمري (ت٤٦٤هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ: ١٤٣، الاستذكار: ٢٨٣/٤.

[٩٤] أخرجه أحمد (١٦٢٥٣)، وأبو داود: ١٩٥٠، الترمذي: ٨٩١ ، النسائي: ٣٠٤١.

[٩٥] نيل الأوطار: ٥٩/٥، رواه أبو داود وابن ماجه.

[٩٦] ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٩٢/٨، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: للزيلعي (ت٧٤٣ه)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣ه: ١٩/٢.

[٩٧] ينظر: المصدر نفسه.

[٩٨] فتح الباري: لأبن حجر العسقلاني: ٣/ ٦٧٥.

[٩٩] أخرجه أحمد: ١٧٥٤، والنسائي: ٣٠٥٧-٣٠٥٩، وابن ماجه: ٣٠٢٩، ومعناه عند مسلم: ١٢٩٩.

[١٠٠] ينظر: المجموع النووي: ١٣٨/٨، وفتح الباري: ٥٧٩/٣.

[١٠١] ينظر: الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، أسطنبول- تركيا: ٩٢١، بدائع الصنائع: ١٢٢/٣، والمحلى لأبن حزم (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر بيروت: ١٧٦/٧، والمجموع: ١٠٨/٨، بداية المجتهد لابن رشد (ت٥٩٥هـ) دار المعرفة- بيروت: ١٤٥/٢.

[١٠٢] صحيح البخاري: ١٧٢٣.

[١٠٣] ينظر: بداية المجتهد: ٢٥٨/١، وبدائع الصنائع: ١٣٧/٢-١٣٨، والمغني: ٣٢٨/٥، والمجموع: ٢٦٩/٨.

[١٠٤] أخرجه الدارقطني: ٢٧٦/٢، وفي إسناده ضعف أو له شواهد عن ابن عباس وابن عمر ﵄ لا تخلو من ضعف.

[١٠٥] الكافي: ١٩٥/١.

[١٠٦] أخرجه ابن أبي شيبة: ١٣٨٤١، وابن ماجه: ٣٠٣٨، والبيهقي: ١٥٦/٥.

[١٠٧] ينظر: المغني: ٢٠٧/٣.

(١٠٨) ينظر: المغني: ٢٢٥/٣، وروضة الطالبين للنووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق: ١٠٤/٣، وشرح العمدة لابن تيمية: ٥٣٩/٣-٥٤٠، والانصاف للمرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٠هـ: ٤١/٤، ومواهب الجليل: ٨٩/٣.

(١٠٩) ينظر: المحلى: ١٣٩/٧.

(١١٠) أخرجه أحمد: (٢٠٩٠، ٣٢٠٤)، والنسائي: ٣٠٨٤، وابن ماجه: ٣٠٤١.

(١١١) أخرجه أبو داود: ١٩٧٨.

(١١٢) ينظر: فتح الباري: ٥٧٩/١٣.

(١١٣) صحيح البخاري: ١٧٤٥، ومسلم: ١٣١٥.

(١١٤) أخرجه مالك: (٨١٥)، وأحمد: (٢٣٨٢٦)، وأبو داود: (١٩٧٥)، الترمذي: (٩٥٥).

(١١٥) ينظر: التمهيد: ٢٦٣/١٧.

(١١٦) صحيح البخاري: ٣٠٥، ومسلم: ١٢١١.

(١١٧) ينظر: شرح النووي لمسلم: ١٣٩/٨ وما بعدها، بداية المجتهد: ٣٣١/١٠٠، فتح القدير: ٢٢٢/٢-٢٢٤، مغني المحتاج: ٥١٤/١، المغني: ٤٦١/٣-٤٨١.

(١١٨) صحيح البخاري: ١٧٥٥، وصحيح مسلم: ١٣٣٨.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١-الإجماع: لابن المنذر (ت٤٦٤هـ)، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد، طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢٠م.

٢-أحكام القرآن: لابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣-الاستذكار: لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤-الأسفار المقدسة في الأديان السابقة في الإسلام: د.علي عبد الرزاق وافي، القاهرة، ١٩٧١م.

٥-الانصاف: للمرداوي (ت٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢.

٦-اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: د.ناصر بن عبد الكريم العقل، مطبعة العبيكان، ط١، ١٤٠٤هـ.
٧-الأم: للشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م
٨-بدائع الصنائع: للكاساني (ت٥٨٧هـ)، طبع بمطبعة الجمالية، بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ.
٩-بداية المجتهد: لابن رشد (ت٥٩٥هـ)، دار المعرفة- بيروت.
١٠-تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية: د.سعدون الساموك ود.رشدي عليان، منشورات جامعة بغداد، (بلا، ت).
١١-تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: للزيلعي (ت٧٤٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ.
١٢-تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط٢.
١٣-جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الإمام بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٤-الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٦٥هـ.
١٥-داود وسليمان صاحب المزامير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، (بلا، ط)، ١٩١٩م.
١٦-رفع الحرج في الشريعة: د.صالح بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٣هـ.
١٧-روض الطالب: زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١١٤٢هـ/ ٢٠٠٠م.
١٨-روض الطالبين: للنووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر، دمشق.
١٩-سنن الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٠-شرح الرسالة: لابن أبي القيرواني، المطبعة الجمالية، بمصر، ١٣٣٢هـ.
٢١-شرح السنة: للبغوي، تحقيق: زهير الشاويش وغيره، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٢-الشرح الصغير: محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، عالم الكتب، بيروت- لبنان.
٢٣-الشرح الكبير: للدردير (١٢٠١هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان.
٢٤-الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

٢٥- صحيح البخاري: الإمام عبد الله بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار الطباعة، بيروت- لبنان.
٢٦- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الجيل، بيروت.
٢٧- العقيدة الدينية التشريعية عند اليهود كما يصورها العهد القديم: د.محمد جلال، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٤م.
٢٨- عمدة التفسير: عن ابن كثير، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧هـ.
٢٩- فتح الباري شرح صحيح البخاري: للحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٣٠- فتح القدير شرح الهداية: لابن الهمام (ت٨٦١هـ)، المطبعة الأميرية، ببولاق- مصر، ط١، ١٣١٦هـ.
٣١- الفروع: محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
٣٢- الفقه الإسلامي وأدلته: أ.د.وهبة الزحيلي، دار الفكر.
٣٣- في ظلال القرآن: سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر بجدة، ١٤٠٦هـ.
٣٤- الكافي: لابن عبد البر النمري (ت٤٦٤هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣٥- كشاف القناع على متن الإقناع: منصور بن إدريس الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، المطبعة الشرقية بمصر، ط١، ١٣١٩هـ.
٣٦- لسان العرب: ابن منظور (ت٧١١هـ)، أعده وصنفه موسى الخياط، طبعة بيروت.
٣٧- المبسوط: أبي بكر محمد السرخسي (ت٤٨٣هـ)، طبع مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٢٤هـ.
٣٨- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين ابن الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
٣٩- المجموع: للنووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.
٤٠- مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام ابن تيميه (ت٧٢٨هـ)، مكتبة المعارف، الرباط.
٤١- محاسن التأويل (تفسير القاسمي): محمد جمال القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط١.

٤٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد محمد الفيومي (ت٧٧٥هـ)، دار الفكر، بيروت.
٤٣- معجم اللاهوت الكتابي: تأليف فريق من الباحثين اللاهوتين، بيروت، مترجم عن كتاب بالفرنسية، ط٢، ١٩٧٠م.
٤٤- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة.
٤٥- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٤٦- مغني المحتاج إلى ألفاظ المنهاج: محمد بن أحمد الشربيني (ت٩٧٧هـ)، دار الفكر، بيروت.
٤٧- المغني لابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٤٨- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
٤٩- المهذب: للشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
٥٠- الموافقات في أصول الأحكام، للشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٤١هـ.
٥١- موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة: الأستاذ عبد الرزاق موجي طلال، ط: دار المناهج، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
٥٢- موسوعة النحو والصرف والأعراب: ط: دار العرب للملايين.
٥٣- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٥٤- النهاية في غريب الحديث: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير، تحقيق: محمود الطناحي، مطبعة عيسى الحلبي، مصر.
٥٥- نيل الأوطار للشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، إدارة الطباعة المنيرية.
٥٦- الوسطية: لفريد عبد القادر، دار الفكر، بيروت.

عبد الرحمن بن حاطب ومروياته الفقهية

م.م. محمد علي حسين

قسم علوم القران والتربية الاسلامية- كلية التربية/ الطارمية

المقدمة

أحمده حمداً لا تغيّر له ولا زوال. وأشكره شكراً لا تحوّل له ولا انفصال. وأشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له، ولا مثل ولا مثال شهادة أدّخرها ليوم لا بيع فيه ولا خلال، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

فقد خلّف الصحابة الكرام ﷺ تراثاً فقهياً مجيداً يعدّ المصدر الثالث للثروة الفقهية التي قامت على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، واشتمل هذا التراث على ثروة ضخمة من آراء سديدة واجتهادات صائبة، لذلك كان علم الصحابة معتمد العلماء من بعدهم، ومستند الفقهاء في كل زمان ومكان في الوصول إلى المعرفة الحقة بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ؛ فقد عاشوا التنزيل، وفهموا التأويل.

وتبعهم خلف من الرجال ساروا على دربهم، ونهلوا من علمهم، وجمعوا بعض ما تفرق من علوم، فأضافوا ما سمعوه وشاهدوه من سيرة الصحابة الكرام ﷺ، ومن أولئك عبد الرحمن بن حاطب ابن الصحابي الجليل حاطب بن أبي بلتعة، فكان هذا البحث الذي سميته **(عبد الرحمن بن حاطب ومروياته الفقهية)**.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه على مقدمة ومبحثين وخاتمة. تناولت في المبحث الأول حياته.

وفي المبحث الثاني تناولت المسائل الفقهية الواردة في مروياته.

وختمته بخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج.

أسال الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
حياة عبد الرحمن بن حاطب

أولا- اسمه ونسبته :

هو عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة[١].

أما عن نسبته، فقد قال ابن سعد: }وابن أبي بلتعة من لخم أحد بني راشدة بن أذب بن جزيلة بن لخم حلفاء بني عمرو بن أمية بن الحارث بن أسد بن عبد العزى، وكان عمرو بن أمية من مهاجرة الحبشة{[٢].

وقال ابن عساكر: }عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو بن عمير بن سلمة، أبو يحيى بن أبي محمد اللخمي، أحد بني راشدة بن أذب بن جزيلة من لخم- وهو مالك- بن عدي بن الحارث ابن مرة بن أدد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب ابن يعرب بن قحطان من أهل المدينة{[٣]. وكان حاطب عبداً لعبد الله بن حميد بن زهير بن الحارث بن الأسود بن المطلب، فكاتبه فأدى كتابته يوم الفتح. وأصل حاطب من اليمن من الأزد[٤].

ثانياً- كنيته :

اتفق من ترجم له أن كنيته هي: أبو يحيى، وهو من أبنائه[٥].

ثالثاً-ولادته :

ولد عبد الرحمن في عهد النبي ﷺ[٦].

ولم أقف على خلاف هذا.

رابعاً-رؤيته النبي ﷺ :

اختلف العلماء في صحبته، فذهب بعضهم إلى أن له صحبة، في حين ذهب آخرون إلى أن له رؤية.

وممن قصر الأمر على الرؤية أبو نعيم (٤٣٠هـ) إذ قال: إن عبد الرحمن قد رأى النبي ﷺ[٧]. وحكى ابن حجر عن ابن منده أن له رؤية، ولا يصح له صحبة[٨].

وحكى ابن الأثير عن الخطيب أن له صحبة[٩].

وحكى ابن حجر عن ابن حبان قوله: يقال له صحبة، وأنه رأى النبي ﷺ[١٠].

خامساً-أسرته:

١- أبوه:

هو حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو بن عمير بن سلمة اللخمي المكي، حليف بني أسد بن عبد العزى بن قصي، من المهاجرين، شهد بدراً والمشاهد، أرسله رسول النَّبِيّ ﷺ إِلَى المقوقس صاحب مصر، وكان تاجراً في الطعام، ومن الرماة الموصوفين، كتب إِلَى كفار قريش كتاباً، وعفا عنه ﷺ لأنه قد شهد بدراً. مات سنة (٣٠هـ)[١١].

٢- أبناؤه:

أ. يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبى بلتعة، أبو محمد، كان مولده في خلافة عثمان، ومات سنة (١٠٤هـ)[١٢].

ب. عبد الله بن عبد الرحمن قتل يوم الحرة[١٣].

ج. أبو بكر بن عبد الرحمن بن حاطب المديني، يروي عن ابن عمر وعائشة ﷺ، روى عنه أبو إسحاق، مات سنة (١٠٤هـ)[١٤].

د. محمد بن عبد الرحمن بن حاطب. يروي عن أبيه، وتاريخ وفاته مجهول[١٥].

هـ. هارون بن عبد الرحمن، ومن ذريته هارون بن يحيى بن هارون ابن عبد الرحمن، من رواة الأحاديث، قال عنه ابن حجر أنه يأتي بالمناكير ولا يتابع على حديثه[١٦].

سادساً- شيوخه:

روى عبد الرحمن عن عمر بن الخطاب ﷺ[١٧] وعن عثمان ﷺ[١٨].

سابعاً- تلاميذه:

روى عنه ابنه يحيى[١٩].

وابنه محمد[٢٠].

ثامناً- مكانته العلمية:

عدّ عبد الرحمن من الطبقة الأولى من أهل المدينة. وكان ثقة قليل الحديث[٢١].

وكان من الفقهاء، إذ عدّ فيمن كان يتفقه بالمدينة[٢٢].

وقال عنه ابن حبان: }وهو من جلة التابعين{[٢٣].

وقال في موضع آخر: }مدني تابعي ثقة{[٢٤].

تاسعاً- وفاته:

توفي- رحمه الله- سنة (٦٨هـ) بالمدينة[٢٥].

وقال ابن حجر: }وخالفهم يعقوب بن سفيان، فقال: قتل يوم الحرة{[٢٦].

ولعل سبب الوهم هو الاشتباه بين وفاته ووفاة مولاه، ويؤيد هذا ما رواه ابن خياط }أن يزيد ووهب ابنا عبدالله ابن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد قتلا يوم الحرة سنة (٦٣هـ)، ومن حلفائهم عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة{[٢٧]، أو لأن ابنه عبد الله بن عبدالرحمن قتل يوم الحرة[٢٨].

المبحث الثاني
المسائل الفقهية الواردة في مروياته

المسألة الأولى- تطهير المني:

عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ، أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَ: }أَنَّهُ اعْتَمَرَ مَعَ عُمَرَ مِنْ رَكْبٍ فِيهِمْ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَأَنَّ عُمَرَ عَرَّسَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ قَرِيبًا مِنْ بَعْضِ الْمِيَاهِ، فَاحْتَلَمَ، فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ كَادَ يُصْبِحُ، فَلَمْ يَجِدْ مَعَ الرَّكْبِ مَاءً فَرَكِبَ وَكَانَ الرَّفْعُ حَتَّى جَاءَ الْمَاءَ، فَجَلَسَ عَلَى الْمَاءِ، فَغَسَلَ مَا رَأَى مِنَ الاحْتِلامِ حَتَّى أَسْفَرَ، فَقَالَ عَمْرٌو: أَصْبَحْتَ وَمَعَنَا ثِيَابٌ الْبَسْهَا وَدَعْ ثَوْبَكَ يُغْسَلُ، فَقَالَ عُمَرُ: وَاعَجَبًا لَكَ يَا عَمْرُو، إِنْ كُنْتَ تَجِدُ ثِيَابًا أَفَكُلُ الْمُسْلِمِينَ يَجِدُ ثِيَابًا؟ وَاللهِ لَوْ جَعَلْتُهَا لَكَانَتْ سُنَّةً، بَلْ أَغْسِلُ مَا رَأَيْتُ وَأَنْضَحُ مَا لَمْ أَرَ{[٢٩].

اختلف الفقهاء في حكم غسل الثّوب من المنيّ، على مذهبين، وسبب الخلاف هو اختلافهم في طهارة المني، وعلى هذا سأبين موقف الفقهاء من طهارة المني، ثم أناقش

مسألة تطهيره من الثياب أو من البدن.

أولاً-حكم المني:

للفقهاء قولان في طهارة المني:

القول الأول:

إن مني الآدمي نجس.

وإليه ذهب الحنفية[٣٠]، والمالكية[٣١]، وهو قول عند الشافعية[٣٢] وقول عند الحنابلة[٣٣].

حجتهم:

١. حديث عائشة- رضي الله عنها- قالت: }كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ، فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه{[٣٤].

وجه الدلالة:

أن عائشة- رضي الله عنها- قد غسلت المني من ثوب رسول الله ﷺ، والغسل شأن النجاسات، وأن رسول الله ﷺ قد علم بهذا فأقره، ولم يقل لها أنه طاهر ولأنه خارج من أحد السبيلين، فكان نجساً كسائر النجاسات[٣٥].

١. قال- عليه الصّلاة والسلام-: }**إنّما يغسل الثّوب من خمس وذكر منها المنيّ**{[٣٦].

٢. ما روي عن أبي هريرة ﷺ في المني يصيب الثوب: }**إن رأيته فاغسله، وإلا فاغسل الثوب كله**{[٣٧].

٣. ما ذكره العيني عن الحسن: }أن المني بمنزلة البول{[٣٨].

القول الثاني:

إن مني الآدمي طاهر.

وإليه ذهب الشافعية في الراجح عندهم[٣٩]، وهو قول راجح عند الحنابلة[٤٠]، وهو قول مرجوح عند الحنفية[٤١].

حجتهم:

١. عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: سئل رسول الله ﷺ عن المني يصيب الثوب، فقال: }**إنما هو بمنزلة البصاق أو المخاط، إنما كان يكفيك أن تمسحه بخرقة، أو**

إذخر[٤٢]ح[٤٣].

وجه الدلالة:

دل هذا الحديث أن رسول الله ﷺ قد شبّه المني بالمخاط والبصاق مما يدل على طهارته، وأمر بإماطته بأي كيفية كانت ولو بإذخر؛ لأنه مستقذر طبعاً[٤٤].

٢. عن سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه كان إذا أصاب ثوبه المني إن كان رطباً مسحه، وإن كان يابساً حته، ثم صلى فيه[٤٥].

٣. أنه مبدأ خلق الإنسان، فكان طاهراً كالطين[٤٦].

ثانياً- تطهير الثوب:

انعكس الخلاف في طهارة المني على تطهير الثوب أو البدن إن أصابه المني على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إن المني إذا أصاب الثوب، فإن كان رطباً يجب غسله، وإن جف على الثوب أجزأ فيه الفرك.

وإليه ذهب الحنفية[٤٧]. ولهم التفصيل الآتي:

إذا أصاب المني الثّوب ففيه قولان:

الأوّل: إذا جف وفرك ففيه وجهان:

القياس: ألا يطهر إلا بالغسل.

وجه القياس: لأنّه نجس مرّ بميزاب النجس ومتولد من الدّم إلا أنّه نضج ثخين فهو كسائر أنواع الدّم لا يطهر إلا بالغسل كما أن الثّوب لتخلخله فإن أجزاء النّجاسة تتخلل في الثّوب كما يتخلل رطوبتها فبالجفاف انجذبت الرطوبات إلى نفسها فتبقى أجزاؤها فيه فلا يزول بإزالة الجرم الظّاهر على سبيل الكمال فلا يطهر إلا بالغسل[٤٨].

الاستحسان: يطهر في الفرك.

وجه الاستحسان: أنه شيء غليظ لزج لا يتشرب في الثّوب إلا رطوبته، ثمّ تنجذب تلك الرطوبة بعد الجفاف، فلا يبقى إلا عينه، وإنها تزول بالفرك[٤٩].

وما قلناه هو حجة على الشّافعيّ- رحمه الله- بقوله أن المنيّ طاهر، واحتج بما

روي عن عائشة– رضي الله عنها– أنها قالت: }كنت أفرك المنيّ من ثوب رسول الله ﷺ وهو يصلّي فيه{[٥٠].

والواو واو الحال. أيّ في حال صلاته، ولو كان نجسا لما صح شروعه في الصّلاة معه فينبغي أن يعيد ولم ينقل إلينا الإعادة، واحتج أيضا بما روي عن ابن عبّاس– رضي الله عنهما– أنّه قال: }المني بمنزلة المخاط، فأمطه عنك ولو بإذخرة{[٥١]، شبهه بالمخاط والمخاط ليس بنجس كذا المنيّ وبه تبين أن الأمر بإماطته لا لنجاسته بل لقذارته، ولأن أصل الآدمي المكرم، فيستحيل أن يكون نجسا.

وأجيب بما ذكره الكاساني[٥٢]– رحمه الله– بقوله: }ولنا: ما روي أن عمار بن ياسر ﷺ كان يغسل ثوبه من النخامة، فمر عليه رسول الله ﷺ فقال له **ما تصنع يا عمار؟** فأخبره بذلك، فقال ﷺ: }**ما نخامتك ودموع عينيك والماء الّذي في ركوتك إلا سواء، إنّما يغسل الثّوب من خمس: بول، وغائط، وقيء، ومني، ودم**{[٥٣].

أخبر ﷺ بوجه الدلالة أن الثّوب يغسل من هذه الجملة لا محالة، وما يغسل الثّوب منه لا محالة يكون نجسا، فدلّ أن المنيّ نجس، وروي عن عائشة– رضي الله عنها– أن رسول الله ﷺ قال لها: }**إذا رأيت المنيّ في ثوبك، فإن كان رطبا فاغسليه، وإن كان يابسا فحتيه**{[٥٤]. ومطلق الأمر محمول على الوجوب، ولا يجب إلا إذا كان نجسا، ولأن الواجب بخروجه أغلظ الطهارتين وهي الاغتسال، والطهارة لا تكون إلا عن نجاسة، وغلظ الطّهارة يدل على غلظ النّجاسة كدم الحيض والنفاس، ولأنه يمر بميزاب النجس، فينجس بمجاورته، وإن لم يكن نجسا بنفسه، وكونه أصل الآدمي لا ينفي أن يكون نجسا كالعلقة والمضغة، وما وري من الحديث يحتمل أنّه كان قليلا، ولا عموم له لأنّه حكاية حال، أو نحمله على ما قلنا توفيقا بين الدلائل، وتشبيه ابن عبّاس– رضي الله عنهما– إياه بالمخاط– يحتمل أنّه كان في الصورة لا في الحكم؛ لتصوره بصورة المخاط والأمر بالإماطة بالإذخر لا ينفي الأمر بالإزالة بالماء، فيحتمل أنّه أمر بتقديم الإماطة: لئلا تنتشر النّجاسة في الثّوب، فيتعسر غسله.

وإن كان رطبا– لا يطهر إلا بالغسل ويحمل هذا على وجه القياس، لأن العين وإن زالت بالحت فأجزاؤها المتشربة في الثّوب قائمة– فبقيت النّجاسة[٥٥].

القول الثاني:

إن تطهير محل المني يكون بغسله.

وإليه ذهب المالكية(٥٦).

حجتهم:

١. ما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ خرج إلى الجرف، فنظر، فإذا هو قد احتلم، وصلى ولم يغتسل، فقال: والله ما أراني إلا احتلمت وما شعرت وصليت وما اغتسلت، قال: فاغتسل وغسل ما رأى في ثوبه ونضح ما لم ير، وأذن، أو أقام ثم صلى بعد ارتفاع الضحىئ(٥٧).

٢. حديث عبد الرحمن بن حاطب السابق(٥٨).

وجه الدلالة:

بين الأثر أن عمر ﷺ غسل المني أو نضحه أي رشه بالماء.

القول الثالث:

يستحب غسل المني.

وإليه ذهب الشافعية على الأظهر(٥٩)، وهو الراجح عند الحنابلة(٦٠).

حجتهم:

١. الأحاديث السابقة لتي تشير إلى الغسل.

٢. اللجوء إلى غسل المني للخروج من الخلاف(٦١).

ثالثا- تطهير البدن:

ولو أصاب المني البدن، فللفقهاء قولان:

القول الأول:

يطهر بالفرك إذا كان يابساً؛ لأن البلوى فيه أشد.

وإليه ذهب الحنفية، وهو قول مشايخ بخارى وسمرقند(٦٢).

وروى الحسن عن أبي حنيفة- رحمه الله- أنّه لا يطهر إلا بالغسل، لأن حرارة البدن جاذبة، فلا يعود إلا الجرم والبدن لا يمكن فركه(٦٣).

القول الثاني:

لا يطهر إلا بالغسل.

وإليه ذهب الحنفية في قول لهم[٦٤]، والمالكية[٦٥]، والشافعية[٦٦] والحنابلة[٦٧].

وقال الحنفية: وإن جفّ المنيّ فهل يطهر بالحت؟ فاختلف فيه:

فروى الحسن عن أبي حنيفة: أنّه لا يطهر. وذكر الكرخي: أنّه يطهر وهو قول الإمام المرغيناني ولو أصاب المنيّ البدن قال مشايخنا- أراد بهم مشايخ بخارى وسمرقند- يطهر بالفرك لأن البلوى في البدن أشد من البلوى في الثّوب فلمّا طهر الثّوب بالفرك طهرا البدن بالطريق الأولى دفعاً للحرج[٦٨].

أما وجه قول الكرخي- رحمه الله- فذكره الكاساني بقوله: }إن النّص الوارد في الثّوب يكون واردا في البدن من طريق الأولى لأن البدن أقل تشربا من الثّوب، والحت في البدن لا يعمل عمل الفرك في الثّوب، في إزالة العين{[٦٩].

أما وجه رواية الحسن: إن القياس ألا يطهر في الثّوب إلا بالغسل، وإنّما عرفته بالحديث وأنّه ورد في الثّوب بالفرك فبقي البدن، مع أنّه لا يحتمل الفرك على أصل القياس، كما ذكر العيني عن السرخسي: }أن البدن لا يطهر إلا بالغسل لأن حرارة البدن جاذبة لرطوبة المنيّ إلى نفسه فلا يعود إلى الجرم بالبين فلا يزول بالفرك مثل ما يزول في الثّوب، لأن المنيّ لزج لا يتداخل أجزاء الثّوب منه إلا قليل، فإذا يبس يجذبه إلى نفسه فإذا فرك زال بالكلية، فإن بقي منه قليل وأنّه ممنوع بخلاف رطبه لأنّه لم يجد فيه الجذب والبدن لا يمكن فركه؛ لأنّه متعذر، فاحتيج إلى الماء لاستخراجه{[٧٠].

الترجيح:

الذي يراه الباحث أن المني طاهر بطبعه ليس بنجس، وأنه إذا أصاب الثوب وكان رطباً يغسل، وإن كان يابساً يفرك، أما إن أصاب البدن فيغسل، وهذا هو الموافقة الصحيحة للأحاديث الواردة.

المسألة الثانية- تأخير صلاة العشاء:

عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن عائشة قالت: }سئل رسول الله ﷺ عن وقت العشاء؟ قال: **إذا ملأ الليل كل واد**{[٧١].

وعن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه قال: }سئل رسول الله ﷺ عن وقت صلاة العشاء؟ قال: **إذا ملأ الليل كل واد**{. رواه ابن قانع[٧٢]، وابن الأثير نحوه عن

محمد بن عبد الرحمن عن أبيه(٧٣)، وروي من طرق أخرى(٧٤).

ومعنى الحديث أن }وقت العشاء، أي: أول وقت صلاتها إذا ملأ الليل، يعني: الظلام بطن كل وادﺡ(٧٥).

اختلف الفقهاء في حكم تأخير صلاة العشاء على مذهبين:

الْمَذْهَب الأَوْل:

عدم استحباب تأخير صلاة العشاء، بل المستحب تقديمها.

وهو قول المالكية(٧٦)، والقول المشهور عند الشافعية(٧٧).

وحجتهم:

١. ما صحّ عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله؟ قال: }**الصلاة على وقتها...**ﺡ(٧٨).

وجه الدلالة:

يبين الحديث إن أداء الصلاة لوقتها أحب الأعمال إلى الله، وفي تأخير العشاء تفويت لهذا الثواب.

وأعترض بأن قوله ﷺ: }**لوقتها**ﺡ يعم الوقت كله، فمن صلى آخر الوقت صدق عليه أنه صلاها لوقتها(٧٩).

٢. سئل رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: }**الصلاة في أول وقتها**ﺡ(٨٠).

وجه الدلالة:

يشير الحديث إلى إن أداء الصلاة في أول وقتها من أفضل الأعمال إلى الله تعالى، وفي تأخير العشاء تفويت لهذا الثواب.

واعترض بضعف الحديث(٨١)، وعلى افتراض صحته فما جاء في فضل تأخير صلاة العشاء مخصوص من عموم أفضلية أول الوقت(٨٢).

ويمكن للباحث أن يجيب عن هذا أن الحديث رواه الترمذي من طريق ابن مسعود ﷺ وقال: }حديث حسن صحيحﺡ(٨٣).

٣. ما روي عن ابن عمر – رضي الله عنهما – أنه قال: قال رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: }**الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله**ﺡ(٨٤).

وجه الدلالة:

جعل أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله، والرضوان إنما يكون للمحسنين، والعفو يشبه أن يكون للمقصرين بالنسبة لمن صلى أول الوقت. وعليه فلا يستحب تأخير العشاء؛ طلباً للرضوان وبعداً عن التقصير[٨٥].

أعترض بضعف الحديث إذ فيه يعقوب بن الوليد المدني[٨٦] وهو كذاب وكان يضع الحديث[٨٧].

٤. قال الهيثمي: }قال الشافعي: والوقت الأول من الصلاة أفضل، ومما يدل على فضل أول الوقت على آخره اختيار النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، فلم يكونوا يختارون إلا ما هو أفضل، ولم يكونوا يدعون الفضل، وكانوا يصلون في أول الوقت؛[٨٨].

الْمَذْهَب الثَّانِي:

استحباب تأخير صلاة العشاء ما لم يشق.

وهو قول جمهور الصحابة ﷺ والتابعين[٨٩].

وهو قول الحنفية[٩٠]، وقول عند الشافعية[٩١]، وقول الحنابلة[٩٢] والظاهرية[٩٣].

وحجتهم:

استدلوا بأدلة كثيرة منها:

١. ما صحّ عن ابن عباس– رضي الله عنهما– قال: }أعتم النبي ﷺ ليلة بالعشاء حتى رقد الناس واستيقظوا، ورقدوا، واستيقظوا، فقام عمر بن الخطاب فقال: الصلاة فخرج نبي الله ﷺ كأن أنظر إليه الآن يقطر رأسه ماء واضعاً يده على رأسه فقال: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوا هكذا؛[٩٤].

٢. ما صح أن النبي ﷺ كان }**يستحب أن يؤخر من العشاء التي تدعونها العتمة**؛[٩٥].

وجه الدلالة:

ظاهر الحديثين يشير بوضوح إلى استحباب تأخير صلاة العشاء.

واختلف أصحاب هذا المذهب في قدر التأخير على قولين:

القول الأول:

استحباب تأخير العشاء إلى ثلث الليل.

وهو قول الحنفية[٩٦]، وقول عند الشافعية[٩٧]، وقول الحنابلة[٩٨].

وحجتهم:

١. قول رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: }**لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخرت العشاء إلى ثلث الليل**{[٩٩].

وجه الدلالة:

بين الحديث أن عدم المنع من تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل إلا خشية المشقة، وهذا يدل على أن تأخيرها إلى ثلث الليل أفضل عند عدم المشقة.

القول الثاني:

استحباب تأخير العشاء إلى نصف الليل.

وهو قول مرجوح عند الشافعية[١٠٠]، ورواية عن الإمام أحمد[١٠١]، وبه قال الظاهرية[١٠٢].

وحجتهم:

١. ما روي عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: }صلينا مع رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صلاة العتمة فلم يخرج حتى مضى نحو من شطر الليل، فقال: خذوا مقاعدكم، فأخذنا مقاعدنا، فقال: **إن الناس قد صلوا، وأخذوا مضاجعهم، وإنكم لن تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة، ولولا ضعف الضعيف، وسقم السقيم لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل**{[١٠٣].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ لم يمنعه من تأخير صلاة العشاء إلى شطر الليل وهو نصفه إلا ضعف الضعيف، وسقم السقيم، وذلك دليل على أن تأخيرها إلى ذلك أفضل عند عدم المشقة به[١٠٤].

الترجيح بين القولين:

الذي يظهر في هذه الصورة القول بجميع القولين، وهو استحباب تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل، وإلى نصفه، فإن أخر إلى أي منهما تحصل فضل التأخير فوقت الأفضلية ممتد من ثلث الليل إلى نصفه.

ودليل ذلك حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: }**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه**ح(١٠٥).

وهو دليل على أن كلاً من الدليلين السابقين لا يعارض الآخر، فكل من الوقتين يستحب التأخير إليه.

الترجيح:

مما تقدم يظهر رجحان قول أصحاب الْمَذْهَب الثَّانِي القائل باستحباب تأخير صلاة العشاء؛ لقوة أدلتهم ولضعف أدلة الْمَذْهَب الأَوْل.

المسألة الثالثة- غسل الجمعة:

عن عبد الرحمن بن حاطب، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: }**من اغتسل يوم الجمعة، ولبس أحسن ثيابه، وبكر، ودنا؛ كفارة إلى الجمعة الأخرى**، أو كما قالح(١٠٦).

والحديث روي عن أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري- رضي الله عنهما-(١٠٧).

واختلف الفقهاء في حكم غسل الجمعة على مذهبين:

المذهب الأول:

إن غسل الجمعة سنة مؤكدة، وما شرع بسبب ماضٍ كان واجباً كالغسل من الجنابة والحيض والنفاس والموت، وما شرع لمعنى في المستقبل كان مستحباً.

وإليه ذهب جمهور الفقهاء من الصحابة والتابعين وبقية الفقهاء من الحنفية(١٠٨)، والمالكية(١٠٩)، والشافعية(١١٠)، والحنابلة(١١١)، والزيدية(١١٢) والإباظية(١١٣).

حجتهم:

استدلوا بأحاديث كثيرة، منها:

١. حديث عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: }**إذ جاء أحدكم الجمعة فليغتسل**ح(١١٤) وفي لفظ لمسلم عن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: }**إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل**ح(١١٥).

٢. أن النبي ﷺ قال: }**من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل**ح(١١٦).

وجه الدلالة:

يبين هذان الحديثان أن غسل الجمعة سنة مؤكدة، وليس واجباً.

٣. عن أبي هريرة ﷺ قال: }بينما عمر بن الخطاب ﷺ يخطب الناس يوم الجمعة إذ دخل عثمان بن عفان ﷺ، فعرض به عمر، فقال: ما بال رجال يتأخرون بعد النداء، فقال عثمان: يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء أن توضأت ثم أقبلت، فقال عمر: والوضوء أيضاً، ألم تسمعوا رسول الله ﷺ يقول: **إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل**{[١١٧].

وجه الدلالة:

بينت هذه الواقعة سنية غسل الجمعة، فإن بقاء عثمان في المسجد وعدم خروجه حينما ذكره عمر – رضي الله عنهما – بأمر رسول الله ﷺ بالغسل لو كان ناسياً، وعدم أمر عمر لعثمان بالخروج من المسجد يدل دلالة واضحة على أن غسل يوم الجمعة ليس بواجب إلزامي، وإنما هو واجب في الاختيار والأخلاق والنظافة[١١٨].

٤. عن أم المؤمنين عائشة زوج النبي ﷺ قالت: }كان الناس ينتابون يوم الجمعة من منازلهم والعوالي فيأتون في الغبار ويصيبهم الغبار والعرق فيخرج منهم العرق فأتى رسول الله ﷺ إنسان منهم وهو عندي فقال النبي ﷺ: **لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا**{[١١٩].

٥. ما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما –: }إن رجلين من أهل العراق أتياهُ فسألا عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ فقال لهما ابن عباس من اغتسل فهو أحسن وأطهر وسأخبركما لما بدأ الغسل: كان الناس في عهد رسول الله ﷺ محتاجين يلبسون الصوف يسقون النخل على ظهورهم وكان المسجد ضيقاً مقارب السقف فخرج رسول الله ﷺ يوم الجمعة في يوم صائف شديد الحر ومنبره قصير إنما هو ثلاث درجات فخطب الناس فغرق الناس في الصوف فثارت أبدانهم ريح العرق والصوف حتى كان يؤذي بعضهم بعضاً حتى بلغت أواصهم رسول الله ﷺ وهو على المنبر فقال: **أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمسّن أحدكم أطيب ما يجد من طيبه أو دهنه**{[١٢٠].

وجه الدلالة:

الحديث يبين أن الغسل ليس واجباً.

المذهب الثاني:

إن غسل يوم الجمعة واجب إلزامي لا وجوب اختياري وأخذوا بالحديث على ظاهره.

وإليه ذهب الظاهرية[١٢١]، والإمامية[١٢٢]، وأحمد في رواية عنه[١٢٣].

حجتهم:

استدلوا بعدد من الأحاديث، منها:

١. عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم**{[١٢٤].

٢. عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: }**حق لله على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام، يغسل رأسه وجسده**{[١٢٥].

وجه الدلالة:

إن هذه الأحاديث تشير إلى وجوب الغسل، وأن ليوم الجمعة لا للصلاة[١٢٦].

الترجيح:

الراجح هو قول جمهور الفقهاء؛ لأن الأمر بالغسل على سبب ومتى وجد السبب وجد الحكم، كما أن الأحاديث الدالة على التخيير ثابتة لا لبس فيها.

المسألة الرابعة- الخروج إلى صلاة العيد والرجوع منها:

عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه قال: }رأيت النبيﷺ يأتي العيد يذهب من طريق، ويرجع في آخر{[١٢٧].

وروي بلفظ: }رأيت رسول الله ﷺ يأتي العيد في الطريق ويرجع في أخرى{[١٢٨].

وروي بلفظ: }رأيت رسول الله ﷺ يأتي العيد يذهب في طريق، ويرجع في طريق آخر{[١٢٩].

لا خلاف بين الفقهاء في أنه يسن الخروج إلى المصلى ماشياً، فإذا عاد ندب له أن يسير من طريق أخرى غير التي أتى منها، ولا بأس أن يعود راكباً[١٣٠].

المسألة الخامسة- تحريم قتل الصيد في الحرم أو حال الإحرام:

عن عبد الرحمن بن حاطب: أنه اعتمر مع عثمان بن عفان ﷺ في ركب، فلما كان بالروحاء[١٣١] قدم لهم لحم طير (يعاقيب)[١٣٢]، فقال عثمان: كلوا، وكره أن يأكل منه، فقال عمرو بن العاص: أنأكل مما لست منه آكلا؟ قال عثمان: لست في ذلكم مثلكم، إنما

صيدت لي، وأميتت باسمي، أو قال: من أجلي[١٣٣].

وقد تكرر ذلك من عثمان ﷺ مرة أخرى، فقد رؤي عثمان بن عفان ﷺ بالعرج[١٣٤] وهو محرم في يوم صائف قد غطى وجهه بقطيفة أرجوان، ثم أُتى بلحم صيد فقال لأصحابه: كلوا، فقالوا: ألا تأكل أنت؟ قال: إني لست كهيئتكم، إنما صيد من أجلي[١٣٥].

قال ابن قدامة: }وأجمع المسلمون على تحريم صيد الحرم على الحلال والمحرم؟[١٣٦].

الخاتمة

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا العرض للأحكام الفقهية الواردة في مرويات عبد الرحمن بن حاطب– رحمه الله– أوجز أهم النتائج والتوصيات بما يأتي:

أولا–النتائج:

١. المني طاهر ليس بنجس، وأنه إذا أصاب الثوب وكان رطباً يغسل وإن كان يابساً يفرك، أما إن أصاب البدن فيغسل.
٢. استحباب تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل.
٣. إن غسل الجمعة سنة وهو للصلاة.
٤. يسن الخروج إلى المصلى يوم العيد ماشياً، فإذا عاد ندب له أن يسير من طريق أخرى غير التي أتى منها، ولا بأس أن يعود راكباً.
٥. تحريم صيد الحرم على الحلال والمحرم.

والله ولي التوفيق.

هوامش البحث

[١] ينظر: مشاهير علماء الأمصار، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: م.فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م: ١٣٧، ومعرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن، الرياض، ١٤١٩هـ: ١٨٧٢/٤، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ: ٨٢٧/٢، وأسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري المعروف بابن الأثير، (ت٦٣٠هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ: ٤٤٦/٣، والإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المعروف بابن حجر، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م: ٣٠/٥، ومغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، (ت٨٥٥هـ)، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي الشيخ القاهري المصري الشهير بـ(محمد فارس)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، بلا تاريخ: ٢٠٩/٣.

[٢] الطبقات الكبرى، لأبي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (كاتب الواقدي)، (ت٢٣٠هـ)، قدم له: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م: ٦٤/٥.

[٣] مختصر تاريخ دمشق، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الفكر، دمشق، بلا تاريخ: ٤٦٤/٤.

[٤] ينظر: مختصر تاريخ دمشق: ٤٦٤/٤.

[٥] ينظر: الطبقات الكبرى: ٦٤/٥، ومعرفة الصحابة: ١٨٧٢/٤، والاستيعاب: ٨٢٧/٢، وأسد الغابة: ٤٤٦/٣.

(٦) ينظر: الطبقات الكبرى: ٦٤/٥، ومشاهير علماء الأمصار: ١٣٧، والاستيعاب: ٨٢٧/٢، وأسد الغابة: ٤٤٦/٣، مختصر تاريخ دمشق: ٤٦٤/٤، والإصابة: ٣٠/٥، ومغاني الأخيار: ٢٠٩/٣.

(٧) ينظر: معرفة الصحابة: ١٨٧٢/٤.

(٨) ينظر: أسد الغابة: ٤٤٦/٣.

(٩) ينظر: أسد الغابة: ٤٤٦/٣، ولم أقف على هذا عند الخطيب.

(١٠) ينظر: أسد الغابة: ٣ /٤٤٦.

(١١) ينظر: الإصابة: ٤/٢.

(١٢) مشاهير علماء الأمصار: ١٣٩.

(١٣) مشاهير علماء الأمصار: ١٣٩. ووقعة الحرة كانت عام (٦٣هـ) وفيها ثار أهل المدينة على عثمان بن محمد بن أبي سفيان عامل الخليفة الأموي يزيد بن معاوية، فأرسل لهم جيشاً بقيادة مسلم بن عقبة، فدخل المدينة وأنهى الثورة بها. ينظر: المعرفة والتاريخ، لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، (ت٢٧٧هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م: ٣٢٦/٣.

(١٤) ينظر: الثقات، لأبي حاتم التميمي محمد بن حبان بن أحمد البستي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م: ٥٩٢/٥.

(١٥) ينظر: معرفة الصحابة: ١٨٢٧/٤، وأسد الغابة: ٤٤٦/٣، والإصابة: ٥/٢.

(١٦) ينظر: لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ١٨٣/٦.

(١٧) ينظر: الطبقات الكبرى: ٦٤/٥، ومغاني الأخيار: ٢٠٩/٣.

(١٨) ينظر: مغاني الأخيار: ٢٠٩/٣.

(١٩) ينظر: معرفة الصحابة: ١٨٧٢/٤، وأسد الغابة: ٤٤٦/٣، ومغاني الأخيار: ٢٠٩/٣.

(٢٠) ينظر: أسد الغابة: ٤٤٦/٣.

(٢١) ينظر: الطبقات الكبرى: ٦٤/٥، الإصابة: ٣٠/٥.

(٢٢) ينظر: الإصابة: ٣٠/٥.

[٢٣] مشاهير علماء الأمصار: ١٣٧.

[٢٤] معرفة الثقات: ٧٦/٢.

[٢٥] ينظر: الطبقات الكبرى: ٦٤/٥، ومشاهير علماء الأمصار: ١٣٧، ومعرفة الصحابة: ١٨٧٢/٤، والاستيعاب: ٨٢٧/٢، وأسد الغابة: ٤٤٦/٣، ومغاني الأخيار: ٢٠٩/٣.

[٢٦] ينظر: الإصابة: ٣٠/٥. يوم الحرة: وقعة حصلت بسبب خروج أهل المدينة على يزيد بن معاوية سنة (٦٣ هـ). ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي ابن محمد المعروف بابن الجوزي، (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م: ٢٠٦/٢.

[٢٧] الطبقات، لأبي عمر خليفة بن خياط الليثي العصفري، (ت٢٤٠هـ)، تحقيق: د.أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م: ٤٠٦.

[٢٨] مشاهير علماء الأمصار: ١٣٩.

[٢٩] الموطأ (رواية يحيى بن يحيى)، لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، (ت١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، بلا تاريخ: ٥٠/١، رقم (١١٤)، والمصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (ت٢١١هـ)، تحقيق: تخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ: ٣٦٩/١، رقم (١٤٤٥)، ٣٧١/١، رقم (١٤٤٨)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، (ت٣١٨هـ)، تحقيق: د.صغير أحمد محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ: ١٦١/٢، رقم (٧٢٧). والحديث بسند عبد الرزاق صحيح الإسناد. ينظر: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، (ت١١٢٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م: ١٤٩/١-١٥٠.

[٣٠] ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر علاء الدين بن مسعود أحمد الكاساني أو الكاشاني، (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م: ٦٠/١، والبناية شرح الهداية، لمحمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف ببدر الدين العيني الحنفي، (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م: ٧٢٢/١.

(31) ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨م: ١٠٤/١.

(32) ينظر: كفاية الأخيار: ٤١/١، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد ابن أحمد الشربيني القاهري الشافعي الخطيب، (ت٩٧٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: ٧٩/١- ٨٠، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي المتوفى المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير، (ت١٠٠٤هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨م: ٢٢٦/١.

(33) ينظر: المبدع: ٢٥٤/١، والفروع: ٢٤٧/١، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ: ٣٣٩/١.

(34) صحيح البخاري بشرح فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، (ت١٩٦٩م)، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٧٩هـ: ٣٣٢/١، رقم (٢٢٩).

(35) ينظر: بدائع الصنائع: ٦٠/١، والبناية: ٧٢٢/١.

(36) سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، (ت٣٨٥هـ)، وبذيله: التعليق المغني على الدارقطني، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تصحيح: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م: ١٢٧/١ رقم (١). والحديث ضعيف. ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ: ٩٢/١.

(37) السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م: ٥٦٩/٢، رقم (٤١٠٤). وهو موقوف على أبي هريرة ﷺ. ينظر: إتحاف المهرة بالفوائد

المبتكرة من أطراف العشرة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة)- ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م: ١٠٧/١٥.

(٣٨) البناية: ٧٢٢/١. ولم أقف عليه في كتب الحديث والأثر.

(٣٩) ينظر: كفاية الأخيار: ٤١/١، ومغني المحتاج: ٧٩/١- ٨٠، ونهاية المحتاج: ٢٢٦/١.

(٤٠) ينظر: المبدع: ٢٥٤/١، والفروع: ٢٤٧/١، والإنصاف: ٣٣٩/١.

(٤١) ينظر: بدائع الصنائع: ٦٠/١، والبناية: ٧٢٢/١.

(٤٢) الإذخر: حشيش طيب الريح. ينظر: لسان العرب: مادة (ذخر) ٣٠٣/٤.

(٤٣) السنن الكبرى للبيهقي: ٤١٨/٢، رقم (٣٩٧٨)، رواه موقوفا ومرفوعا، وصوب الرواية الموقوفة.

(٤٤) ينظر: المبدع: ٢٥٤/١، والفروع: ٢٤٧/١، والإنصاف: ٣٣٩/١.

(٤٥) مسند الشافعي، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت بلا تاريخ: ٣٤٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٤١٨/٢، رقم (٣٩٨٠)، والحديث صحيح الإسناد.

(٤٦) ينظر: كفاية الأخيار: ٤١/١، ومغني المحتاج: ٧٩/١- ٨٠.

(٤٧) ينظر: بدائع الصنائع: ٦٠/١، والفتاوى الهندية، للشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند الأعلام المكتب الإسلامي، محمد أزدبير، ديار بكر، تركيا، ط٣، ١٣٩٣هـ: ٤٤/١.

(٤٨) ينظر: بدائع الصنائع: ٣٦٢/١-٣٦٣، والبناية: ٧٢٥/١-٧٢٦.

(٤٩) ينظر: بدائع الصنائع: ٤٣٨/١، والعناية: ١٧٣/١، والبناية: ٧٢٠/١-٧٢٢.

(٥٠) صحيح مسلم. لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ: كتاب الطهارة. باب حكم المني: ٢٣٨/١، رقم (١٠٥) (٢٨٨).

(٥١) سنن الترمذي: ٢٠١/١، رقم (١١٧). وقال أبو عيسى: }هذا حديث حسن صحيح{.

(٥٢) بدائع الصنائع: ٣٦٢/١- ٣٦٣.

(٥٣) سنن الدارقطني: ١٢٧/١، رقم (١)، والحديث ضعيف جدا. ينظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (ت٨٠٧هـ)، دار الريان للتراث، بيروت، ودار الكتاب العربي القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ: ٢٨٣/١.

(٥٤) مستخرج أبي عوانة، لأبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني، (ت٣١٦هـ)، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م: ١٧٤/١، رقم (٥٢٧)؛ سنن الدارقطني: ٢٢٦/١، رقم (٤٤٩). وهو حديث حسن. ينظر: الدراية: ٩١/١.

(٥٥) ينظر: بدائع الصنائع: ٣٦٢/١- ٣٦٣، والبناية: ٧٢٥/١- ٧٢٦.

(٥٦) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، (ت٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي، السعودية، بلا تاريخ: ٩٩/١-١٠٠.

(٥٧) الموطأ: ٤٩/١، رقم (١١٢)، ومسند الشافعي: ١٨.

(٥٨) سبق تخريجه: ص١١.

(٥٩) ينظر: كفاية الأخيار: ٤١/١، ومغني المحتاج: ٧٩/١- ٨٠، ونهاية المحتاج: ٢٢٦/١.

(٦٠) ينظر: المبدع: ٢٥٤/١، والفروع: ٢٤٧/١، والإنصاف: ٣٣٩/١.

(٦١) ينظر: نهاية المحتاج: ٢٢٦/١.

(٦٢) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسين برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني الفرغاني، (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ: ٢٥٢/١-٢٥٣، والبناية: ٧٢٦/١.

(٦٣) المصدران نفسهما.

(٦٤) المصدران نفسهما.

(٦٥) ينظر: المنتقى شرح الموطأ: ٩٩/١- ١٠٠، مواهب الجليل: ٣٠٧/١.

(٦٦) ينظر: كفاية الأخيار: ٤١/١، ومغني المحتاج: ٧٩/١- ٨٠، ونهاية المحتاج: ٢٢٦/١.

(٦٧) ينظر: المبدع: ٢٥٤/١، والفروع: ٢٤٧/١، والإنصاف: ٣٣٩/١.

(٦٨) ينظر: الهداية: ٢٥٣/١، البناية: ٧٢٦/١.

(٦٩) بدائع الصنائع: ٤٣٨/١- ٤٣٩.

(٧٠) البناية: ٧٢٧/١.

(٧١) رواه الطبراني عن عائشة في المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسين، دار الحرمين، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ: ١٩٨/٤، رقم (٣٩٦٣).

(٧٢) معجم الصحابة، لأبي الحسين عبد الباقي بن قانع، (ت٣٥١هـ)، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط٣، ١٤١٨هـ: ١٢٠/٤.

(٧٣) أسد الغابة: ٤٤٦/٣.

(٧٤) مسند أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا تاريخ: ٦ شرحه ووضع فهارسه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م: ٣٦٥/٥، رقم (٢٣١٤)، والكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة الكوفي، (ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ: ٢٩٢/١، رقم (٣٣٤٨) عن رجل من جهينة، قال: }سألت رسول الله ﷺ متى أصلي العشاء؟ قال: **إذا ملأ الليل بطن كل واد**{، والطبراني في المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م: ١٤٩/٢٥، رقم (٣٥٨) عن أم أنس قالت: قلت: يا رسول الله إن عيني تغلبني عن عشاء الآخرة، فقال رسول الله ﷺ: **عجليها يا أم أنس، إذا ملأ الليل بطن كل واد، فقد حل وقت الصلاة، فصلى ولا أثم عليك**{. قال الهيثمي: }رواه أحمد ورجاله موثقون، وعن عائشة... رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح، وعن أم أنس... رواه الطبراني في الكبير، وفيه عنبسة بن عبدالرحمن، وهو متروك الحديث{. مجمع الزوائد: ٣١٣/١-٣١٤.

(٧٥) ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبدالرؤوف المناوي، (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ: ٣٦٣/٦.

(٧٦) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، (ت١٧٩هـ)، برواية سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، (ت٢٤٠هـ)، عن عبدالرحمن بن قاسم بن خالد العتقي، (ت١٩١هـ)، عن الإمام مالك، دار صادر، بيروت، وهي مصورة على ط١ التي طبعت بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣هـ: ٦١/١.

(٧٧) المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م: ٣ /٥٥-٥٦، ونهاية المحتاج: ١/٣٥٧- ٣٥٨.

(٧٨) صحيح البخاري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م: كتاب مواقيت الصلاة، باب: فضل الصلاة لوقتها، ١/١٩٧، رقم (٥٠٤)، وصحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١/٩٠، رقم (٨٥).

(٧٩) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن محمد قاسم النجدي، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨٢ه: ٩٢/٢٢، فتح الباري: ٩/٢.

(٨٠) سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر، بلا تاريخ: ١/١١٥، رقم (٤٢٦)، وسنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ: ١/٣٢٠، رقم (١٧٠)، وسكت عنه، ومسند أحمد: ٦/٣٧٤، وقال محققوه: صحيح لغيره، وسنن الدارقطني: ١/٢٤٧، رقم (٧). من حديث أم فروة- رضي الله عنها-.

(٨١) اعترض بضعف عبد الله بن عمر- وهو العُمري- ولاضطراب القاسم بن غنَّام فيه، ولإبهام الواسطة التي تروي عن أم فروة. ينظر: المغني، لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م: ١/٤٠٤، وهامش مسند أحمد: ٤٥/ ٦٣، رقم (٢٧١٠٣).

(٨٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٩٣/٢٢.

(٨٣) سنن الترمذي: ٤/٣١٠، رقم (١٨٩٨).

(٨٤) سنن الترمذي: ١/٣٢١، رقم (١٧٢) وقال: }حديث غريبٍ{.

(٨٥) المجموع: ٣/١٣، ونهاية المحتاج: ١/٣٥٧.

(٨٦) هو يعقوب بن الوليد بن عبد الله بن أبي هلال الأزدي أبو يوسف أو أبو هلال المدني نزيل بغداد كذبه أحمد وغيره من الثامنة. ينظر: تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن

علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ٦٠٩/٢.

(٨٧) تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م: ٣٤٩/١، وتلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م: ١٨٠/١.

(٨٨) مجمع الزوائد: ٣٢٩/١.

(٨٩) ينظر: المغني: ٤٠٣/١.

(٩٠) ينظر: المبسوط، لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ: ١٤٧/١، والهداية: ٢٠٠/١.

(٩١) ينظر: المجموع: ٥٥/٣-٥٦، وشرح صحيح مسلم: ١٣٦/٥، ونهاية المحتاج: ٣٥٨/١.

(٩٢) ينظر: المغني: ٤٠٣/١، وكشاف القناع: ٢٥٥/١.

(٩٣) ينظر: المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ: ١٨٢/٣.

(٩٤) صحيح البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب النوم قبل العشاء لمن غلب عليه: ٢٠٨/١، رقم (٥٤٥).

(٩٥) صحيح البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت العصر: ٢٠١/١، رقم (٥١٩). من حديث أبي برزة الأسلمي ﷺ.

(٩٦) ينظر: المبسوط: ١٤٧/١.

(٩٧) ينظر: الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد محمود إبراهيم. ومحمد محمد تامر دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ: ٥٤٨/٢، ونهاية المحتاج: ٣٥٨/١.

(٩٨) ينظر: المغني: ٤٠٣/١.

(٩٩) سنن الترمذي: ٣٥/١، رقم (٢٣)، من حديث خالد بن زيد الجهني. قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(١٠٠) ينظر: الوسيط: ٥٤٨/٢.

(١٠١) ينظر: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لمجد الدين عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ: ٢٨/١، وكشاف القناع: ٢٥٤/١- ٢٥٥.

(١٠٢) ينظر: المحلى: ١٨٤/٣.

(١٠٣) سنن أبي داود: ١١٤/١، رقم (٤٢٢)، ومسند أحمد: ٥/٣، رقم (١١٠٢٨)، وقال محققوه: }إسناده صحيح على شرط مسلم{ وصحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، (ت٣١١هـ)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م: ١٧٧/١، رقم (٤٢٢).

(١٠٤) ينظر: فتح الباري: ٤٨/٢.

(١٠٥) سنن الترمذي: ٣١١/١، رقم (١٦٧)، وقال الترمذي: }وفي الباب عن جابر بن سمرة، وجابر بن عبد الله وأبي برزة وابن عباس وأبي سعيد الخدري وزيد بن خالد وابن عمر. قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، وهو الذي اختاره أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين وغيرهم رأوا تأخير صلاة العشاء الآخرة، وبه يقول أحمد وإسحاق{.

(١٠٦) مختصر تاريخ دمشق: ٤٦٤/٤.

(١٠٧) المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله الحافظ محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م: ٤١٩/١، رقم (١٠٤٥)، قال الحاكم: }هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه وقد رواه أيضا إسماعيل بن علية عن محمد بن إسحاق مثل رواية حماد بن سلمة وقيده بأبي أمامة بن سهل مقرونا بأبي سلمة{. وقال الذهبي في التلخيص: }على شرط مسلم{. والحديث صحيح الإسناد. ينظر: تلخيص الحبير: ٦٩/٢.

(١٠٨) ينظر: الهداية: ٢٨٧/٣، وبدائع الصنائع: ٢٦٩/١، والفتاوى الهندية: ١٧٩/١.

(١٠٩) ينظر: المدونة الكبرى: ١٤٥/١، والمنتقى: ١٨٣/١، وشرح منح الجليل: ٢٦٥/١.

(١١٠) ينظر: الأم، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ: ١/١٩٧، والمجموع: ٤/٥٣٢، ومغني المحتاج: ١/٢٩٠، وحاشية قليوبي وعميرة: ١/٢٨٣.

(١١١) ينظر: المغني: ٢/١٩٩.

(١١٢) ينظر: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى المرتضى، (ت٨٤٠هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥م: ٢/٢٠.

(١١٣) ينظر: شرح النيل وشفاء العليل، لمحمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، (ت١٣٣٢هـ)، مكتبة الإرشاد، جدة، بلا تاريخ: ٢/٣٤٨.

(١١٤) متفق عليه. صحيح البخاري: ١/٣٠٥، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، رقم الحديث (٨٥٤)، وصحيح مسلم: ٢/٥٧٩، كتاب الجمعة، باب الغسل للجمعة، رقم الحديث (٨٤٤).

(١١٥) صحيح مسلم: ٢/٥٧٩، كتاب الجمعة، باب الغسل للجمعة، رقم الحديث (٨٤٤).

(١١٦) سنن أبي داود: ١/٩٧ رقم (٣٥٤)؛ سنن الترمذي: ٢/٣٦٩ رقم (٤٩٧) وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن؛ سنن النسائي الكبرى، لأبي عبدالله أحمد بن شعيب بن علي بن عبدالرحمن النسائي، (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م: ١/٥٢٢ رقم (١٦٨٤). ورواه ابن ماجه عن أنس بن مالك ﷺ: سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: ١/٣٤٧ رقم (١٠٩١) من حديث سمرة بن جندب ﷺ.

(١١٧) صحيح مسلم: كتاب الجمعة: ٢/٥٨٠، رقم (٨٤٥).

(١١٨) ينظر: الرسالة، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م: ٣٠٣.

(١١٩) صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب: ١/٣٠٦، رقم (٨٦٠).

(١٢٠) المستدرك: ١/٤١٦، رقم (١٠٣٨)، قال الحاكم: }هذا حديث صحيح على شرط البخاريζ. تعليق الحافظ الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري.

(١٢١) ينظر: المحلى: ٧٥/٥.

(١٢٢) ينظر: من لا يحضره الفقيه، لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، (ت٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مطبعة جامعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤٠٤هـ: ٢٥.

(١٢٣) ينظر: المغني: ١٩٩/٢.

(١٢٤) صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب ومتى يجب عليهم الغسل والطهور وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز وصفوفهم: ٢٩٣/١، رقم (٨٢٠)، كتاب الجمعة، باب الطيب للجمعة: ٣٠٠/١، رقم (٨٤٠)، وصحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على من الرجال وبيان ما أمروا به: ٥٨٠/٢، رقم (٨٤٦).

(١٢٥) صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم: ٣٠٥/١، رقم (٨٥٦)، وصحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة: ٥٢٨/٢، رقم (٨٤٩).

(١٢٦) ينظر: المحلى: ٢٥٥/١؛ من لا يحضره الفقيه: ٢٥.

(١٢٧) مجمع الزوائد: ٢٠١/٢، وقال: رواه البزار، والإصابة: ٣٠/٥، والحديث روي من غير طريق ابن حاطب، روي عن عمر ﷺ في سنن ابن ماجه: ٤١١/١، رقم (١٢٩٧). وقال محققه: إسناده فيه ضعف وصححه الألباني.

(١٢٨) أسد الغابة: ٤٤٦/٣.

(١٢٩) معجم الصحابة: ١٢٠/٤، ومختصر تاريخ دمشق: ٤٦٤/٤.

(١٣٠) ينظر: مراقي الفلاح: ٨٩/١، والفتاوى الهندية: ١٤٠/١، والشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، لأحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوتي، (ت١٢٤١هـ)، خرج أحاديثه وفهرسه وقرر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث: الدكتور مصطفى كمال وصفي، مطبعة دار المعارف، ط١، مصر، ١٩٧٢-١٩٧٤م: ١/ ٥٢٧، ومغني المحتاج: ٣١٢/١، والمغني: ٣٦٩/٢، وكشاف القناع: ٥٦/٢.

(١٣١) الروحاء: بفتح أوله وبالحاء المهملة ممدود، قرية جامعة لمزينة على ليلتين من المدينة بينهما أحد وأربعون ميلا. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، لأبي عبيد عبدالله

بن عبد العزيز البكري الأندلسي، (ت٤٨٧هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ: ٢/٦٨١.

(١٣٢) اليعاقيب: ذكر طائر الحجل. ينظر: لسان العرب: مادة (عقب): ١/٤٣١.

(١٣٣) مغاني الأخيار: ٣/٢٠٩.

(١٣٤) العرج: واد كبير وقرية جامعة على طريق مكّة من المدينة. معجم ما استعجم: ٣/٩٣٠.

(١٣٥) الموطأ: ١/٣٤٥، رقم (٧٨٦)، ومسند الشافعي: ٢٢٦، ومصنف عبد الرزاق: ٤/٤٣٣، رقم (٨٣٤٥)، سنن البيهقي الكبرى: ٥/١٩١، رقم (٩٧٠٥)، من حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة.

(١٣٦) المغني: ٣/١٦٦.

المصادر والمراجع

١. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (بالمدينة)، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٢. الإستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

٣. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري المعروف بابن الأثير، (ت٦٣٠هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

٤. الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المعروف بابن حجر، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٥. الأم، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي،

دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
٧. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، (ت٣١٨هـ)، تحقيق: د.صغير أحمد محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ.
٨. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، لأحمد بن يحيى المرتضى، (ت٨٤٠هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥م.
٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر علاء الدين بن مسعود أحمد الكاساني أو الكاشاني، (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
١٠. البناية شرح الهداية، لمحمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين المعروف ببدر الدين العيني الحنفي، (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
١١. تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٢. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
١٣. تهذيب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٤. الثقات، لأبي حاتم التميمي محمد بن حبان بن أحمد البستي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
١٥. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
١٦. الرسالة، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.
١٧. سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، (ت٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.
١٨. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر، بلا تاريخ.

١٩. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
٢٠. سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، (ت٣٨٥هـ)، وبذيله: التعليق المغني على الدارقطني، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تصحيح: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
٢١. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٢٢. سنن النسائي الكبرى، لأبي عبدالله أحمد بن شعيب بن علي بن عبدالرحمن النسائي، (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٢٣. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، (ت١١٢٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٢٤. الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، لأحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوتي، (ت١٢٤١هـ)، خرج أحاديثه وفهرسه وقرر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث: الدكتور مصطفى كمال وصفي، مطبعة دار المعارف، ط١، مصر، ١٩٧٢/١٩٧٤م.
٢٥. شرح النيل وشفاء العليل، لمحمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، (ت١٣٣٢هـ)، مكتبة الإرشاد، جدة، بلا تاريخ.
٢٦. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، (ت٣١١هـ)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
٢٧. صحيح البخاري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٢٨. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
٢٩. الطبقات، لأبي عمر خليفة بن خياط الليثي العصفري، (ت٢٤٠هـ)، تحقيق: د.أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٣٠. الطبقات الكبرى، لأبي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (كاتب الواقدي)، (ت٢٣٠هـ)، قدم له: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

٣١. الفتاوى الهندية، للشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند الأعلام، المكتب الإسلامي، محمد أزدبير، ديار بكر، تركيا، ط٣، ١٣٩٣هـ.

٣٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، (ت١٩٦٩م)، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٧٩هـ.

٣٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبدالرؤوف المناوي، (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

٣٤. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة الكوفي، (ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٥. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٦٨م.

٣٦. لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٣٧. المبسوط، لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٣٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (ت٨٠٧هـ)، دار الريان للتراث، بيروت، ودار الكتاب العربي القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٣٩. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٤٠. مجموع فتاوى ابن تيمية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن محمد قاسم النجدي، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨٢هـ.

٤١. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لمجد الدين عبد السلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، (ت٦٥٢هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٤٢. المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، (ت٤٥٦هـ)،

تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ.
٤٣. مختصر تاريخ دمشق، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الفكر، دمشق، بلا تاريخ.
٤٤. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، (ت١٧٩هـ)، برواية سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، (ت٢٤٠هـ)، عن عبدالرحمن بن قاسم بن خالد العتقي، (ت١٩١هـ)، عن الإمام مالك دار صادر، بيروت، وهي مصورة على ط١ التي طبعت بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣هـ.
٤٥. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله الحافظ محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٤٦. مسند أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، بلا تاريخ، شرحه ووضع فهارسه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.
٤٧. مسند الشافعي، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ت٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
٤٨. مشاهير علماء الأمصار، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: م.فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.
٤٩. المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (ت٢١١هـ)، تحقيق: تخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٥٠. المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسين، دار الحرمين، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ.
٥١. معجم الصحابة، لأبي الحسين عبد الباقي بن قانع، (ت٣٥١هـ)، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط٣، ١٤١٨هـ.
٥٢. المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
٥٣. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، لأبي عبيد عبدالله بن عبد العزيز البكري

الأندلسي، (ت٤٨٧هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.
٥٤. معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن، الرياض، ١٤١٩هـ.
٥٥. المعرفة والتاريخ، لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، (ت٢٧٧هـ)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٥٦. مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي، لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، (ت٨٥٥هـ)، تحقيق: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي الشيخ القاهري المصري الشهير بـ(محمد فارس)، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، بلا تاريخ.
٥٧. المغني، لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.
٥٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد ابن أحمد الشربيني القاهري الشافعي الخطيب، (ت٩٧٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.
٥٩. من لا يحضره الفقيه، لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، (ت٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مطبعة جامعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٦٠. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي ابن محمد المعروف بابن الجوزي، (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٦١. المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، (ت٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي، السعودية، بلا تاريخ.
٦٢. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨م.
٦٣. الموطأ (رواية يحيى بن يحيى)، لأبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، (ت١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، بلا تاريخ.
٦٤. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين أحمد

بن حمزة الرملي المتوفى المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير، (ت١٠٠٤هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨م.
٦٥. الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسين برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني الفرغاني، (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ.
٦٦. الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ.

مسائل في صلاة المحبوس

د. عادل فاضل عبد الطائي

كلية أصول الدين- قسم الحديث وعلومه

المقدمة

الحمد لله الذي اكمل بمحمد ﷺ دينه القويم، وهدى به من شاء الى صراطه المستقيم وأسس شرعه المطهر على أحسن الطرائق واحكم القواعد، وشيده بالتقوى والعدل، ودفع الظلم، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وأيده بالادلة الموضحة للحق واسبابه المرشدة الى ايصال الحق لاربابه، وحماه بالسياسة الجارية على سنن الحق وصوابه، وأيد اصحابه للعمل بكتابه وسنة نبيه ﷺ فرضوان الله عليهم اجمعين.

بعد ان كثر الحبوس في زماننا، وكثر السؤال عن بعض المسائل الفقهية المتعلقة بطهارة المحبوس والمكان، وتحري القبلة، ونظراً لما فيها من الاهمية البالغة، وكثرة الاخطاء من بعض والتعسف والتشدد من البعض الاخر، ارتأيت ان اكتب في هذه المسائل، فشرعنا الحنيف يسر وسعة، والخلاف بين الفقهاء اثرى الاراء الفقهية، لذا جمعت بين الاراء الفقهية في المسألة الواحدة وبينت الرأي الراجح منها، وفقاً للمنهج العلمي في الفقه المقارن. وكانت خطتي في البحث هي:

المبحث الاول: تعريف الحبس وفيه:

المطلب الاول: تعريف الحبس لغة واصطلاحاً. المطلب الثاني: مشروعية الحبس.

المبحث الثاني: الطهارة وفيه:

المطلب الاول: طهارة المكان المطلب الثاني: طهارة المصلي.

المبحث الثالث: تحري القبلة.

اخيراً، الله اسأل ان يكون عملي هذا نافعاً لخدمة هذه الشريعة الغراء وان يعفو عني فيما صدر مني من زلل، أو خطأ، ولقد أحسن من قال: }اني رأيت انه لا يكتب انسان كتاباً في يومه الا قال في غده: لو غير هذا لكان احسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان افضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من اعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر{[١].

المبحث الأول
تعريف الحبس

المطلب الأول- تعريف الحبس لغة واصطلاحاً :

لغةً:

من حبسته حبساً فهو محبوس وهو ضد التخلية وتحبس على كذا أي حبس نفسه على ذلك وحبسته أمسكته، والمحبس المكان الذي يسجن فيه فهو حبس أو محبس، وفي حديث الحديبية حبسها حابس الفيل، أي قيل أبرهة الذي قصد خراب الكعبة فحبس الله الفيل فلم يدخل الحرم(٢)، وحبس الشيء أي وقفه في سبيل الله، وحبس فلان، أي سجن(٣).

اصطلاحاً:

ليس هناك فرق كبير بين التعريف اللغوي والاصطلاحي، حيث قال الماوردي: الحبس الشرعي هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف سواء كان في بيت أو مسجد وهو ما يملكه القاضي على الغريم الممتنع من إيفاء الحق للاخر(٤).

ثم اطلق اللفظ على الموضع الذي يتم به الفعل أي فعل الحبس، فيسمى حبساً أو الحبس.

المطلب الثاني- مشروعيته :

عند ذكر الحبس يتبادر الى الذهن السجن، لكن الحبس الشرعي كما ذكرنا في التعريف هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، وسواء كان القائم بفعل الحبس الغريم أو ولي الامر، وساء كان هذا الحبس بالسجن أو الحجر أو أي طريقة اخرى يتوصل بها الى تعويق الغريم، لذلك سماه النبي ﷺ اسيراً، كما روى الهرماس(٥) بن حبيب عن ابيه عن جده قال: }اتيت النبي ﷺ بغريم لي، فقال: **الزمه**، ثم قال لي: **يا اخا بني تميم ما تريد ان تفعل بأسيرك**{(٦).

والحبس ليس غاية بل هو وسيلة ردع لتحصيل حقوق الاخرين من خلالها، ويتم ذلك بإجبار الغريم على اعادة حقوق الاخرين، ويكون الإجبار بالوسائل التي أباحها الشرع والتي منها الحبس، لكن لم يكن للنبي ﷺ محبس للخصوم والمتنازعين ولا لابي بكر الصديق ﷺ. ولما انتشرت الرعية وكثر التنازع اشترى سيدنا عمر ﷺ داراً من صفوان بن امية(٧)

وجعلها حبساً، وبهذا يكون اول من اتخذ محبساً للخصوم، وعلى اثر هذا نشأ خلاف بين العلماء في مشروعية الحبس فمن قال بعدم مشروعيته رأى انه عليه السلام لم يكن له حبس وما جاء من اثار تدل على تعويق الغريم أو الاسير في المسجد أو البيت دون ان يتخذ له مكان مستقل[٨].

وذهب الفريق الاخر من العلماء الى القول بمشروعية الحبس واستدلوا بفعل سيدنا عمر ﵁ ﴿أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ بحضور الصحابة ولم يعلم له مخالف فكان اجماعاً ثم الامر على الإباحة الأصلية وحاجة الناس تتطلب ذلك لسيادة النظام وارجاع الحقوق الى أهلها، ثم كلا الفريقين اتفقا على مشروعية الفعل واختلافاً في تخصيص مكان للحبس[٩].

واستدلوا ايضاً بقوله تعالى ﴿أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[١٠] فقالوا المراد النفي من الارض هو السجن، وهو التأويل الصحيح[١١]. والذي نراه ان ما استدل به القائلون بمشروعية الحبس ارجح، لان عدم فعل النبي ﷺ ولا خليفته من بعده لا يمنع الفعل فهو على الإباحة الاصلية ثم فعل الصحابي والصحابة لم ينكروا ذلك الفعل كان اجماعاً على جواز ذلك. ثم قوله تعالى ﴿أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ فان لم يكن الحبس فما هو النفي من الارض، ثم بعد ذلك كله حاجة الناس لردع الظالم والاقتصاص منه واعادة الحقوق للاخرين، وقد يكون الحبس حماية للغريم من ظلم الغرماء فقد يتعسفوا في تحصيل حقهم، لذلك جاء الحبس للغريم وغيره.

وإذا لم يكن الحبس غاية بحد ذاتها، فهو وسيلة مشروعة لغاية مشروعة وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا كان من دواع الترتيب والنظام الاداري في الاسلام اتخاذ الحبوس، مع مراعاة حقوق المحبوس والاسراع في اخراجه من الحبس حتى رتب الفقهاء في كتبهم الفقهية مسألة في الإسراع في النظر بقضايا المحبوسين والله اعلم[١٢].

المبحث الثاني
الطهارة

المطلب الاول: طهارة المكان

إذا حبس إنسان في مكان قذر بحيث لو سجد لسجد على النجاسة، ففي هذه الحال هل يسجد أو يصلي قائماً أو يتخير بين هذين الحالين؟ وهل يعيد الصلاة بعد ذلك؟ فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة الى أربعة اقوال هي:

القول الأول: يصلي على اقل المكان قذراً، وليس عليه الاعادة اذا خرج، وهو ما ذهب اليه الاحناف والحنابلة والشافعية والمالكية والظاهرية[١٣].

القول الثاني: يبسط ثوبه ويصلي عليه توقياً للنجاسة، أو يصلي بثوبه على النجاسة توقياً للعري، وهو ما ذهب اليه الشافعية في قول والأحناف في قول، والمالكية وقالوا يعيد الصلاة قبل خروج وقتها[١٤].

القول الثالث: الصلاة على المكان النجس لا تفسد الصلاة، لكنها مكروهة فيعيد الصلاة على مكان طاهر ان امكنه ذلك، وهو ما ذهب اليه ابو يوسف[١٥].

القول الرابع: يصلي بالايماء قائماً أو قاعداً ان عجز عن ازالة النجاسة، ويعيد تلك الصلاة ان خرج، وهو ما ذهب اليه المالكية، وابو يوسف من الحنفية والشافعية[١٦].

الأدلة:

أدلة الفريق الاول.

استدل هذا الفريق بقوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾[١٧]. فطهارة المكان اولى من طهارة الثوب ان تتحقق لمن اراد الصلاة، وقوله ﷺ }**لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه**{[١٨]. وقوله ﷺ }**مفتاح الصلاة الطهور**{[١٩]. وقوله }**الطهور شطر الايمان**{[٢٠].

فالطهارة شرط الصلاة والسجود والقيام ركنا الصلاة فلا يترك الركن لعدم تحقق الشرط أو ترك الصلاة بالكلية لعدم كفاية الشرط، فلو صلى على بساط وفي ناحية منه نجاسة، ان لم تكن في موضع قدميه، ولا في موضع سجوده جازت صلاته سواء كان البساط كبيراً أو صغيراً بحيث لو حرك احد طرفيه يتحرك الطرف الاخر، فالمهم هو طهارة المكان الذي تماسه اعضاؤه، فان كانت النجاسة تحت صدره أو بين ركبتيه أو عن يمينه أو

يساره أو أمامه أو خلفه أو أسفل فراشه ان كانت لا تصل اليه، والوجه الذي يضع عليه اعضاؤه طاهر فلا يضر كل ذلك ولا يؤثر في صحة الصلاة[٢١].

أدلة الفريق الثاني.

احتج الفريق الثاني بالأدلة السابقة، لكن قالوا ان صلى عارياً لا يتم الركوع والسجود، صحت صلاته، لانه محتاج للطهارة في جميع الصلاة، اما ستر العورة فانه يتخلى عنها لما هو اولى وهو طهارة المكان وتصح الصلاة مع عدم ستر العورة لكن لا تصح مع عدم الطهارة، وايدوا رأيهم بما روي }ان السفينة انكسرت باصحاب رسول الله ﷺ فخرجوا عراة فصلوا قعوداً بايماء{[٢٢].

وقالوا تلزمه الاعادة اما ان كان من قوم عادتهم العري لا يعيد الصلاة. وذهب بعض العلماء الى وجوب ستر العورة فيصلي بثوبه على النجاسة واستدلوا بقوله تعالى ﴿ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾[٢٣].

وفرض الستر عام لا يختص بالصلاة وفرض الطهارة يختص بها، لذا نجد الفقهاء قد رجحوا شرط على اخر، فمن رأى ان يصلي عارياً وجد ان فرض السترة قد سقط عنه بعدم القدرة عليه وتركه لما هو اولى وهو طهارة المكان، أما من قال بستر العورة فقد اسقط شرط طهارة المكان[٢٤].

أدلة الفريق الثالث والرابع.

قال بعض العلماء السجود على النجس لا يفسد الصلاة، لكن يفسد السجود فقط، لذا إن اعادها على مكان طاهر صحت صلاته، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فرضية الصلاة لا يجوز ترك الصلاة لعدم تحقق شرط، وقال ابن حزم العجب كله ممن يحرم الصلاة ويمنعها، ولم يكن هناك نهي أو نص على ذلك فان لم يقدر على الركوع والسجود، صلى على حسب حاله أو بالايماء لقوله تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٢٥]، وقوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[٢٦]، وقوله ﷺ }**صلى قائماً فان لم تستطع فقاعداً فان لم تستطع فعلى جنب**{[٢٧]، وصلاته ﷺ على الدابة بالايماء[٢٨][٢٩].

ومن فقد الساتر أو لم يقدر على السجود صلى قائماً يركع ويسجد ايماءاً فيكون سجوده اخفض من ركوعه أو قاعداً يؤمىء بالركوع والسجود لأن في القعود ستر العورة الغليظة وعدم أداء الاركان وفي القيام كشفها واداء الاركان فيميل الى ايهما شاء والثاني

افضل لان الستر وجب لحق الصلاة وحق الناس والركوع والسجود لم يجب الا للصلاة، كذلك من مال الى الستر وترك الاركان كان تارك الاركان الى خلف وهو الايماء ومتى صلى قائماً وكشف عورته كان تارك الستر لا الى خلف(٣٠).

مناقشة الأدلة:

رجح بعض العلماء شرطاً على شرط واسقطوا شرطاً دون شرط من غير ان يكون هناك ما يؤيد هذا الترجيح وهو ما ذهب اليه الفريق الثاني.

اما الفريق الثالث فقد ذهب الى القول بأن الصلاة على المكان النجس لا تفسد الصلاة، والسجود على المكان النجس غير معتد به فكأنه لم يسجد، ثم يعيد على مكان طاهر، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى الوضع على النجاسة اهون من حملها، ثم فرض السجود يتأدى بوضع الارنبة على الارض، رد عليهم بأن النجاسة تقطع الصلاة وتفسدها، فالسجدة قد فسدت بادائها على المكان النجس، والصلاة الواحدة لا تتجزأ فاذا فسد بعضها فسد كلها.

وذهب الفريق الرابع الى القول بالايماء، لأنه اذا سجد صار مستعملاً للنجاسة في الصلاة فيصلي بالايماء كما كان ﷺ يصلي على راحلته بالايماء، فرد عليهم بأن هذا حاله ﷺ في النافلة فاذا أراد الفريضة نزل من الدابة وصلى(٣١).

الرأي الراجح.

من خلال مناقشة الادلة يتضح لنا ان الفريق الاول قد ساق ادلة اكثر دقة واصوب لتأييد رأيهم ومناسبة لحال المحبوس وتماشياً مع روح الشريعة الإسلامية في دفع المشقة والتيسير ورفع الحرج. قال تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾. وقوله ﷺ لعمران بن الحصين }**صل قائماً فان تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب**{.

ثم طهارة المكان شرط الصلاة وعدم القدرة على الشرط لا توجب ترك الفرض وهو الصلاة، فهو يصلي على حسب حاله ومقدرته لان الله تعالى لا يكلف النفس الا بحسب السعة أي الاستطاعة، فان لم يقدر على هذا الشرط سقط عنه بعدم القدرة عليه، فلا اعادة عليه.

اما من قال باعادة الصلاة في الوقت دون غيره، فمعلوم ان الصلاة اما ان تكون صحيحة أو باطلة، فان كانت صحيحة فلا حاجة للاعادة والله اعلم.

وان كانت باطلة لعدم شرط الطهارة، لقوله تعالى ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ ﴾ فمعلوم ان فرضية الصلاة قد ثبتت بخطاب قرآني ألا وهو قوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ ﴾[٣٢]، فلا يترك الفرض لعدم تحقق الشرط، والشرط قد سقط بعدم القدرة عليه، اما من قال ان الخطاب القرآني في فرضية الصلاة قد وقع في غير أهله عند فقد الطهارة فتسقط الصلاة بالكلية، فمعلوم ما في هذا الرأي من تعطيل ركن من أركان الإسلام، واما من قال باسقاط شرط بمقابل شرط فهذا ترجيح من غير دليل، وأما من قال بالإيماء فقد اسقط أركان كثيرة في الصلاة دون ان يكون هناك ما يبرر ذلك.

واخيراً بعد استعراض الادلة والمناقشة تبين لنا ان من قال بالصلاة على اقل المكان قذراً قد راعى تحقيق الاركان والشروط بالقدر الممكن لكن البعض اوجب عليه الاعادة، وقد تطول فترة حبسه وفي الاعادة مشقة و(المشقة تجلب التيسر). لذا لا إعادة عليه لانه اداها على حسب قدرته واستطاعته والله اعلم.

المطلب الثاني- طهارة المحبوس:

اذا حبس إنسان في مكان نظيف ولم يجد الماء أو كان في مكان قذر ولم يجد الماء أو الصعيد الطيب، فهل يصلي أم يدع الصلاة سواء كان في المصر أو خارجه، وهل يعيد الصلاة التي صلاها بالتيمم أو بلا طهارة؟ فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على عدة اقوال هي:

القول الأول: اذا حبس في مكان نظيف ولم يجد الماء فيتيمم بالصعيد الطيب أو بغبار الهواء، وهو ما ذهب اليه المالكية والحنابلة في قول، وعند ابي حنيفة وزفر والحنابلة في قول، جاز له ذلك ان كان خارج المصر ولا إعادة عليه[٣٣].

القول الثاني: ان كان في المصر لا يصلي بالتيمم فيدع الصلاة حتى يجد الماء أو يحبس خارج المصر فيصار الى التيمم، وهو ما ذهب اليه الحنفية والحنابلة في قول، وسفيان الثوري والاوزاعي واشهب من المالكية[٣٤].

القول الثالث: يصلي بالإيماء عند عدم الماء أو الصعيد الطيب تشبهاً بالمسلمين واحتراماً لوقت الصلاة وهو ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد[٣٥].

القول الرابع: يصلي بغير وضوء فاذا خرج اعاد الصلاة وهو ما ذهب اليه الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في قول، وقال الامام ابن حزم والحنابلة في قول بعدم الاعادة(٣٦).

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول.

ذهب أصحاب القول الأول إلى جواز العمل بالبدل عند عدم المبدل واستدلوا على رأيهم بالأدلة الآتية:

١-قوله تعالى: ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا** ﴾(٣٧).

٢-قوله ﷺ: }**الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر حجج**{(٣٨).

فهذه النصوص وغيرها تبين جواز العمل بالتيمم سواء كان في مصر أو خارجه فهذه النصوص عامة ويبقى العام على عمومه عند عدم المخصص، ومن سماحة الشريعة الإسلامية وسعتها وجد فيها البدل، فكما لو قعد جنب في اخر الوقت لو اشتغل بالطهارة فاته الوقت، صلى بالتيمم خوفاً من فوات المكتوبة فكذلك الحال هنا بل اولى، لانه فاقد للماء، وكما اجاز الفقهاء لفاقد الماء حكماً وحقيقة التيمم سواء كان في السفر أو في الحضر فكذا الحال هنا ايضاً(٣٩).

أدلة أصحاب القول الثاني.

رد الفريق الثاني على الفريق الاول وما استدلوا به قائلين يصار الى العمل اذا كان خارج المصر اما في المصر فلأن عدم الماء في المصر امر نادر فالغالب توفر الماء بعكس خارج المصر وعملاً بقاعدة }اذا حضر الماء بطل التيمم{، فلا يمكن العمل بالبدل والمبدل منه مقدور عليه لذلك ذهبوا الى ان يترك الصلاة لانه غير قادر على الصلاة لعدم الطهارة، واستدلوا على ذلك بفعله ﷺ حين أخّر الصلاة في غزوة الخندق(٤٠)(٤١).

أدلة أصحاب القول الثالث.

استدلوا على رأيهم بالأدلة الآتية:

١-قوله تعالى ﴿ **وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٩** ﴾(٤٢).

٢-قوله تعالى ﴿ **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ۝١٠٣** ﴾(٤٣).

٣-وقوله تعالى ﴿ **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ ۚ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** ﴾(٤٤).

٤-قوله ﷺ }**افضل الاعمال الصلاة لوقتها**{[٤٥].

فبهذه الأدلة وغيرها التي تبين فرضية الصلاة والادلة الاخرى التي تبين احترام وقت الصلاة وعدم تأخير الصلاة عن وقتها، وكما انهم قسموا اوقات الصلاة الى ثلاثة أقسام حتى تكون في القسم الأخير واجب ادائها قبل انتهاء الوقت وبعد ثبوت فرضية الصلاة وثبوت ادائها في وقتها، فهل يدع المحبوس الصلاة التي هي ركن من اركان الإسلام وشعيرة من الشعائر لعدم القدرة على الماء أو الصعيد الطيب.

لذلك قال العلماء بالصلاة ايماء تشبهاً بالمسلمين واحتراماً لفرضية الصلاة، ووقتها ثم يعيد الصلاة بعد ذلك ان قدر على الماء أو الصعيد الطيب، اما لماذا ايماءاً دون اداء الركوع والسجود في الصلاة، وذلك لان الصلاة بغير طهور معصية[٤٦].

أدلة أصحاب القول الرابع.

استدل العلماء بنفس الأدلة السابقة لكن أضافوا لها الأدلة الآتية:

١-قوله تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا** ﴾.

٢-وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ** ﴾.

٣-قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍ** ﴾.

فهذه النصوص القرآنية وغيرها تبين ان التكليف على حسب الاستطاعة فمن لم يجد الماء أو الصعيد الطيب، يصلي بغير طهارة ثم يعيد تلك الصلاة اذا قدر على الماء أو الصعيد الطيب، أما الإمام ابن حزم والحنابلة فلم يقولوا بإعادة الصلاة لانه صلى على حسب قدرته واستطاعته وقد تطول فترة حبسه وفي إعادة الصلاة مشقة كبيرة، لذلك استدلوا بالنصوص السابقة المؤيدة لرأيهم، أما القائلون بالإعادة فقد استدلوا بقوله ﷺ }**مفتاح الصلاة الطهور**{ [٤٧] وقوله ﷺ }**لا يقبل الله صلاة احدكم بغير طهور**{[٤٨].

مناقشة الادلة والرأي الراجح.

استدل الفريق الأول من العلماء بالنصوص الدالة على التيمم لكن ذهب عنهم انه بدل، ولا يعمل بالبدل مع وجود المبدل لذلك رد العلماء قولهم ولم يأخذوا به.

أما الفريق الثاني والثالث فقد استدل على رأيهم استدلالاً ضعيفاً ولم يكن لديهم من الأدلة المقنعة على رأيهم.

أما أصحاب القول الرابع فقد ذهبوا الى القول بالصلاة بغير وضوء، لأنه غير قادر على الطهارة فيصلي على حسب حاله واستطاعته، لكن اختلفوا في الإعادة فمن رأى ان لم يقدر على الطهارة اسقط فرضية الطهارة عنه وصحت صلاته، ومن لم يسقط فرضية الطهارة بسبب العذر وهو عدم القدرة اوجب الاعادة في حالة تمكنه من الطهارة.

وبعد استعراض الأدلة تبين ان البدل يصار إليه عند عدم القدرة على المبدل فالأصل هو عدم القدرة سواء كان المبدل موجود أو معدوم وسواء كان في المصر أو خارج المصر، فكما أجاز الفقهاء للمريض والذي لا يقدر على استعمال الماء التيمم فمن باب أولى للمحبوس الفاقد للماء ان يصلي بالتيمم، وان فقد الماء والصعيد الطيب صلى بغير طهارة ويعيد الصلاة ان قدر على الطهارة والله اعلم.

المبحث الثالث
تحري القبلة للمحبوس

إذا كان المحبوس لا يعرف جهة القبلة، وليس هناك من يسأله، أو كان سجانه لا يعرفها أو لا يثق بخبر سجانه، وجب عليه الاجتهاد والاستدلال بالمطالع والمغارب قدر الإمكان، فان صلى باجتهاده واخطأ، هل يعيد الصلاة بعد تيقنه باتجاه القبلة؟

اختلف العلماء على ثلاثة اقول هي:

القول الأول: التحري والاجتهاد قدر الإمكان، فان اخطأ لا يعيد، وهو ما ذهب إليه إبراهيم النخعي(٤٩) والشعبي(٥٠) وعطاء(٥١) وسعيد بن المسيب(٥٢) وحماد والثوري(٥٣) والاحناف والمالكية والحنابلة في قول(٥٤).

القول الثاني: التحري والاجتهاد فأن اخطأ القبلة اعاد الصلاة. وهو ما ذهب اليه الشافعية وابن حزم والحنابلة في القول.

القول الثالث: الإعادة ان علم جهة القبلة قبل مضي الوقت وهو ما ذهب اليه الزيدية والمالكية في قول، والشافعية والزهري[٥٥] والحسن[٥٦].

الادلة:

استدل اصحاب **القول الأول والثالث** بما يأتي:

١-قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٥٧].

٢-وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[٥٨].

٣-وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[٥٩].

٤-قوله ﷺ: ﴿**واذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**﴾[٦٠].

والنصوص التي تبين ان التكليف على حسب الاستطاعة والتيسير ودفع المشقة كثيرة فهذه النصوص وغيرها تبين انه لا يلزمنا من الشرائع الا ما استطعنا، وما لم نستطعه فساقط عنا.

٥-عن عبد الله بن عامر عن ابيه قال ﴿كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله فلما اصبحنا ذكرنا ذلك للنبي ﷺ فنزل ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[٦١]﴾[٦٢].

٦-صلى ﷺ في السفر النافلة على الراحلة وهي تسير سواء كانت الى جهة القبلة أو غيرها[٦٣].

٧-قوله ﷺ ﴿**ما بين المشرق والمغرب قبلة**﴾[٦٤].

لا يلتفت الى شرط استقبال القبلة في الحرب وصلاة الخوف فمن الاولى العاجز عن معرفة جهة القبلة ان لا يلتفت الى هذا الشرط ايضاً.

أما عن اشتراط الإعادة في الوقت استحساناً، لأنه علم انه صلى لغير القبلة فبإمكانه إعادة الصلاة، لان الأصل هو إصابة جهة القبلة، أما بعد مضي وقتها فلا إعادة، لان الصلاة قد رفعت بحقها، لقوله ﷺ ﴿**قد رفعت صلاتكم بحقها الى الله**﴾.

أدلة الفريق الثاني.

استدل الفريق الثاني بالأدلة الآتية:

١-قوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[٦٥].

٢-قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[٦٦].

٣-قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[٦٧].

فهنا صيغ الأمر تدل على ضرورة تحقيق هذا الشرط في الصلاة فان لم يقدر المكلف على الاتيان بهذا الشرط صلى على حسب حاله ثم يعيد ان علم خطأه، وتجب الإعادة لندور هذه الأعذار وعدم المشقة في الإعادة.

٤-ويؤيد ذلك أيضا حديث تغير القبلة حينما كان الناس بقباء فاستداروا الى القبلة إثناء الصلاة، فلو لم يكن الشرط مؤثر في الصلاة لأكمل الصحابة الصلاة مع حرصهم عليها وعدم الحركة الكثيرة فيها دون ان يستديروا الى جهة القبلة[٦٨].

٥-رد الفريق الثاني استدلال الفريق الأول من كون الإعادة فقط قبل مضي الوقت، فقالوا من اين لكم هذا التفريق دون ورد نص يؤيد ما ذهبتم اليه، ومن قال بالإعادة في بعض الوقت قال ايضاً بالاعادة مطلقاً[٦٩].

مناقشة الأدلة:

١-حديث عبد الله بن عامر عن ابيه قال عنه الترمذي ليس إسناده بذاك، أي ليس بالقوي، لكن يؤيده حديث الطبراني عن معاذ بن جبل قال: }صلينا مع رسول الله ﷺ في يوم غيم في سفر الى غير القبلة فلما قضى صلاته تجلت الشمس فقلنا يا رسول الله صلينا الى غير القبلة، قال **قد رفعت صلاتكم بحقها الى الله**{. وقال صاحب سبل السلام فيه ابو عبلة وثقة ابن حبان، وقال ايضاً الأظهر العمل بالحديث الاول لتقويته بحديث معاذ، لا بل هو حجة لوحده دون الاعتضاد بغيره من الاحاديث[٧٠].

٢-اما حديث النافلة فمعلوم ان النافلة يصليها ﷺ على حسب حاله وهو على الدابة، فاذا اراد الفريضة نزل من الدابة واستقبل القبلة، فلو لم يكن شرط استقبال القبلة في الفرض واجب لما نزل عليه السلام من الدابة واتجه الى القبلة مع أداء أعمال الصلاة، فلا عبرة باستدلالهم بهذا الحديث بل هو حجة للطرف الآخر عليهم.

٣-حديث }**ما بين المشرق والمغرب قبلة**{ قد روي عن أبي هريرة مرفوعاً وروى عن يحيى من ابي كثير عن ابي قلابة عن النبي مرسلاً وروي عن علي وابن عباس من قولهما، والمراد به والله اعلم أهل المدينة أما ما كانت قبلة على سمت أهل المدينة[٧١].

الرأي الراجح:

من خلال استعراض الأدلة وجدنا أدلة الفريق الثاني لم تسعفهم في الاستدلال على ما ذهبوا اليه وهو الإعادة مطلقاً ومع اتفاق العلماء في ثبوت فرضية تحري القبلة واستقبالها في الصلاة، فان تعذر ذلك فلا تمنع الصلاة أو تبطل لعدم هذا الشرط فهذا الإمام ابن حزم مع فرضية استقبال القبلة عنده الا انه يقول في حالة الضرورة وعدم القدرة على معرفة القبلة يستثنى كما هو أو كما يقدر.

هوامش البحث

(١) هذا القول للعماد الاصفهاني: معجم الادباء، لياقوت الحموي: مقدمة الكتاب، دار المستشرق، بيروت.

(٢) اخرجه البخاري في الجامع الصحيح المختصر: ٩٧٤/٢، باب المصالحة، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ١٩٨٧م، ط٣، و أبو داود في سننه: ٨٥/٣، باب صلح العدو، دار الفكر، بيروت، وابن حبان في صحيحه بترتيب ابن بلبان: ٢١٨/١١ باب ما يستعمل للمحادثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ط٢.

(٣) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٤٤/٦ باب الحاء فصل السين، دار صادر، بيروت، ط١، معجم مقاييس اللغة لابن زكريا: ١٢٨/٢، باب الحاء، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٩م، ط٢، تاج العروس للزبيدي: ٥٢١/١٥، باب الحاء، دار الهداية.

(٤) ينظر: حاشية رد المختار شرح تنوير الابصار لابن عابدين: ٣٧٦/٥، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن ابراهيم: ٣٠٧/٦، دار المعرفة، بيروت.

(٥) هو: الهرماس بن حبيب بن ثعلبة العنبري التميمي شيخ اعرابي لم يرد عنه الا النضر. وقال احمد وابن معين لا نعرفه. ينظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٢٧/١١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(٦) اخرجه: البهيقي في سننه الصغرى: ٢٩٧/٥ باب الحبس، دار الباز مكة المكرمة ١٩٩٤م، المعجم الكبير للطبراني: ٣٠٨/٢٢ باب ما يكنى ابا حبيب، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ.

[٧] هو: من اشراف قريش اسلم بعد فتح مكة واراد الخروج من مكة الى اليمن فتح وامنه رسول الله وعاد الى مكة وبقي على دينه حتى معركة حنين فشهدها مع النبي وهو من المؤلفة قلوبهم شهد اليرموك وتوفي بمكة سنة ٤٢هـ. وقيل في خلافة عثمان وقيل في عام الجمل. ينظر تهذيب الاسماء: ٢٣٧/١، تاريخ خليفة بن خياط: ١١١/١.

[٨] ينظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي: ٢٦٦/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية للدمشقي: ١٣٥/١، مطبعة المدني، القاهرة.

[٩] المصادر السابقة.

[١٠] جزء من الآية ٣٣ سورة المائدة.

[١١] ينظر: الجامع لاحكام القرآن للقرطبي: ١٥٢/٦، دار الشعب القاهرة، تفسير القرآن للسمعاني: ٣٤/٢، دار الوطن، الرياض- السعودية، ١٩٩٧م، ط١، تفسير البيضاوي: ٣٢٠/٢، دار الفكر، بيروت.

[١٢] ينظر: الاحكام السلطانية: ٢٦٦/١، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للنسفي: ١٨٢/١، دار النفائس، عمان، ١٩٩٥م، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية للدمشقي: ١٣٥/١، مطبعة المدني، القاهرة، التراتيب الادارية لعبد الحي الكتاني: ٢٩٥/١، دار الكتاب العربي، بيروت.

[١٣] ينظر: المحلى لابن حزم الظاهري: ١٣٩/٢، دار الافاق، بيروت، الكافي في فقه ابن حنبل للمقدسي: ١٠٨/١، المكتب الاسلامي، بيروت، الشرح الكبير لابي البركات: ٦٧/١، دار الفكر، بيروت، الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع للشربيني: ١٢٤/١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، البحر الرائق: ٢٨٢/١.

[١٤] ينظر: كفاية الطالب: ٢٩٣/١، المنشور: ٣٤٢/١، البحر الرائق: ٢٨٢/١.

[١٥] ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢٠٤/١، دار المعرفة، بيروت.

[١٦] ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني: ٥٠/١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ط٢، مغني المحتاج للشربيني: ١٩٠/١، دار الفكر، بيروت، الشرح الكبير: ٦٧/١.

[١٧] الاية ٤ سورة المدثر.

[١٨] لم اجده بهذا اللفظ، قال النووي انه ضعيف. ينظر: التلخيص الحبير: ٥٩/١.

[١٩] اخرجه الحاكم في مستدركه: ٢٢٣/١، كتاب الطهارة، وقال صحيح على شرط مسلم وله شواهد اخرى، والبيهقي في سننه الصغرى: ٢٣٧/١ باب فرض الصلاة، وأبو داود في سننه: ١٦/١ باب فرض الوضوء، وابن ماجة في سننه: ١٠١/١ باب مفتاح الصلاة، والترمذي في سننه: ٩/١ وقال اصلح حديث في الباب- باب تحريم الصلاة.

[٢٠] أخرجه مسلم في صحيحه: ٢٠٣/١، كتاب الطهارة، والبيهقي في سننة الكبرى: ٤٢/١، ابواب سنن الوضوء والدارسي: ١٧٤/١ ما جاء في الطهور، مسند احمد: ٣٤٢/٥، باب حديث ابي مالك الاشعري.

[٢١] ينظر: المحلى ١٣٩/٢، الكافي في فقه ابن حنبل: ١٠٨/١، الشرح الكبير: ٦٧/١، الاقناع: ١٢٤/١، البحر الرائق: ٢٨٢/١.

[٢٢] الحديث غريب لكن روى عبد الرزاق في مصنفه: ٥٨٤/٢ برقم ٤٥٦٥ عن ابن عباس قال }الذي يصلي في السفينة والذي يصلي عرياناً يصلي جالساً{، واخرج مسلم في صحيحه: ٢٢٦٥/٤ برقم ٢٩٤٢ عن تميم الداري }ان ناس من قومه كانوا في البحر في سفينة لهم فانكسرت بهم فركب بعضهم على لوح من الواح السفينة فخرجوا الى جزيرة... الخ الحديث{. والذي رواه عبد الرزاق عن ابراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس واسناده صحيح. ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية للزيعلي: ٣٠١/١، دار الحديث، مصر، ١٤٥٧هـ، بمراجعة: محمد يوسف البنوري.

[٢٣] جزء من الاية ٣١ سورة الأعراف.

[٢٤] ينظر: كفاية الطالب: ٢٩٣/١، المنثور: ٣٤٢/١، البحر الرائق: ٢٨٢/١.

[٢٥] الآية ٢٨٦ سورة البقرة.

[٢٦] الاية ٧٨ سورة الحج.

[٢٧] اخرجه البخاري في صحيحه: ٣٧٦/١، باب اذا صلى قاعداً، والحاكم في مستدركه: ٤٦٠/١ كتاب صلاة التطوع، وابن خزيمة في صحيحه: ٨٩/٢ باب صلاة المريض، وابو داود في سننه: ٢٥٠/١، باب صلاة القاعد، واحمد في مسنده: ٤٢٦/٤، حديث عمران بن حصين.

(٢٨) اخرجه البخاري في صحيحه: ٣٧١/١ باب الايماء على الدابة من حديث عبد الله بن رضي الله عنهما يصلي في السفر على راحلته اينما توجهت يومىء وذكر عبد الله ان النبي ﷺ كان يفعله، ومسلم في صحيحه: ٤٨٦/١ باب جواز صلاة النافلة على الدابة.

(٢٩) ينظر: بدائع الصنائع: ٥٠/١، المحلى: ١٣٩/٢، مغني المحتاج: ١٩٠/١، الشرح الكبير: ٦٧/١.

(٣٠) ينظر: السرخسي لمحمد السرخسي: ٩٨/١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ، بتحقيق ابو الوفا الافغاني، الهداية شرح البداية للمرغيناني: ٤٤/١، المكتب الاسلامي، بيروت.

(٣١) ينظر: بدائع الصنائع: ٥٠/١، مغني المحتاج: ١٩٠/١، الشرح الكبير: ٦٧/١.

(٣٢) الاية ١١٤ سورة هود.

(٣٣) ينظر: النتف في الفتاوي لعلي بن الحسين الغدي: ٨٤/١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط٢، الانصاف في بيان الراجح من الخلاف للمرادوي: ٣٠٣/١، دار احياء التراث، بيروت، ١٩٥٥م، ط١، بتحقيق: محمد حامد الفقي.

(٣٤) ينظر: المبسوط للسرخي: ١٢٣/١، الانصاف: ٣٠٣/١، المحلى لابن حزم: ١٣٩/٢، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الامصار لابن عبد البر: ٣٠٤/١، دار الوعي، دمشق.

(٣٥) ينظر: المبسوط: ١٢٣/١.

(٣٦) ينظر: المبسوط: ١٢٣/١، المحلى: ١٣٩/٢، الاستذكار: ٣٠٤/١، الكافي في فقه الإمام احمد: ٧١/١.

(٣٧) جزء من الاية ٤٣ سورة النساء.

(٣٨) اخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٨/١ باب منع التطهير بالنبيذ، والدارقطني في سننه: ١٨٧/١ باب في جواز التيمم، مصنف ابي شيبة: ١٤٤/١ باب الرجل يجنب، مسند احمد: ١٤٦/٥ حديث ابي ذر الغفاري، قال صاحب التلخيص الجبروري عن كثير من الصحابة ولم يروه الا هشام عن بن سيرين ولا عن هشام الا القاسم تفرد به مقدم وصححه بن القطان لكن قال الدارقطني في العلل ان ارساله اصح.

(٣٩) ينظر: المهذب في فقه مذهب الامام الشافعي للشيرازي: ١٣٤/١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ، الهداية: ٢٥/١، النتف في الفتاوي: ٤٣/١، كفاية الأخيار: ٨٦/١.

[٤٠] البخاري في صحيحه: ٢١٤/١، باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت، مسلم في صحيحه: ٤٣٧/١ باب من قال الصلاة الوسطى العصر، الذخيرة للقرافي: ٤٣٧/٢، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م.

[٤١] ينظر: النتف في الفتاوي: ٤٣/١، تحفة الفقهاء: ٣٧/١، المهذب: ١٣٤/١.

[٤٢] الاية ٩ سورة المؤمنون.

[٤٣] الاية ١٠٣ سورة النساء.

[٤٤] جزء من الاية ١١٤ سورة هود.

[٤٥] اخرجه البخاري في صحيحه: ٢٧٤٠/٦ باب وسمى النبي الصلاة عملاً، مسلم في صحيحه: ٨٩/١ باب كون الإيمان بالله أفضل الأعمال.

[٤٦] المصادر السابقة.

[٤٧] سبق تخريجه.

[٤٨] سبق تخريجه.

[٤٩] هو: إبراهيم بن يزيد بن عمرو ابو عمران الكوفي الفقيه الورع قليل التكلف وكان هو والشعبي من فقهاء الكوفة، والاسود بن يزيد خاله، مات رحمه الله مختلف مع الحجاج سنة ٥٩هـ. ينظر: معرفة الثقات لابي الحسن العجلي: ٢٠٩/١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٥م، ط١، الثقات لمحمد بن حيان: ٨/٤، دار الفكر، ١٩٧٥م، ط١.

[٥٠] هو: عامر بن شراحبيل الشعبي أبو عمرو الفقيه الثقة المشهور، سمي بالشعبي لانه من شعب همدان، ادرك خلفاً من الصحابة، قال عنه مكحول ما رأيت افقه منه، مات رحمه الله بعد المائة هجري. ينظر: تقريب التهذيب: ٢٨٧/١، البداية والنهاية لابن كثير: ٢٣٠/٩، مطبعة السعادة، مصر.

[٥١] هو: عطاء بن أبي رباح أبو محمد فقيه الحرم كانت الفتيا في مكة لابن عباس ثم هو من بعده، روى عن كثير من الصحابة توفي سنة ١١٤هـ. ينظر: تقريب التهذيب: ٣٩١/١، التعديل والتجريح: ١٠٠١/٣.

[٥٢] هو: أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي ولد في خلافة عمر بن الخطاب وهو من الفقهاء الكبار ومرسلاته اصح المراسيل توفي بعد سنة ٩٠هـ. ينظر: حلية الاولياء: ١٦١/٢. تقريب التهذيب: ٢٤١/١.

(٥٣) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي ولد سنة ٩٧هـ في خلافة سليمان بن عبد الملك بقرية تعرف بالثوري في جرجان، ادرك كبار التابعين الامام الفقيه العابد توفي سنة ١٩١هـ. ينظر: صفة الصفوة: ١٤٧/٣، تقريب التهذيب: ٢٤٤/١.

(٥٤) ينظر: الكافي في فقه احمد بن حنبل: ٧١/١، مواهب الجليل: ٥٠٨/١، سنن الترمذي: ١٧٦/٢.

(٥٥) هو: سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهري فقيه العصر وصائم الدهر قاضي المدينة روى عن النفس وابي امامة بن سهل توفي سنة ١٢٥هـ. ينظر: حلية الاولياء: ١٦٩/٣. الكاشف: ٤٢٧/١.

(٥٦) ينظر: مصنف ابي شيبة: ٢٩٦/١، الكافي في فقه احمد بن حنبل: ٧١/١، السيل الجرار: ١٧٣/١، مواهب الجليل: ٥٠٨/١.

(٥٧) جزء من الآية ٢٨٦ سورة البقرة.

(٥٨) جزء من الآية ٧٨ سورة الحج.

(٥٩) جزء من الآية ١٨٥ سورة البقرة.

(٦٠) رواه البخاري في صحيحه: ٢٦٥٨/٦ باب ما يكره من كثرة السؤال، ومسلم في صحيحه: ٩٧٥/٢ باب فرض الحج والعمرة، وابن حيان في صحيحه: ١٩٩/١ باب المنهي عن المصطفى ﷺ وابن خزيمة في صحيحه لمحمد بن اسحاق: ١٢٩/٤، باب ذكر الدليل، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ، بمراجعة د.محمد الاعظمي.

(٦١) الاية ١١٥ سورة البقرة.

(٦٢) رواه الترمذي في سننه: ١٧٦/٢ باب الرجل يصلي لغير القبلة، وابن ماجة في سننه: ٣٢٦/١ باب الصلاة لغير القبلة، عمدة القارئ: ١٤٣/٤ باب ما جاء في القبلة.

(٦٣) رواه البخاري في صحيحه: ١٥٦/١ باب التوجه الى القبلة بلفظ }كان رسول الله ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت فاذا اراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة{، رواه مسلم في صحيحه: ٤٨٦/١ باب جواز الصلاة النافلة على الدابة حيث توجهت بلفظ }كان يصلي سبحته حيثما توجهت به ناقته{.

(٦٤) اخرجه الحاكم في مستدركه: ٣٢٣/١ باب فضل الصلوات الخمس، وابن ماجة في سننه: ٣٢٣/١ باب القبلة، والبيهقي في سننه الكبرى: ٩/٢ باب طلب جهة الكعبة،

والترمذي في سننه: ٢/٣٣ باب ما جاء في ما بين المشرق والمغرب قبلة وقال حديث حسن صحيح، وصححه الحاكم ايضاً.

(٦٥) جزء من الاية ١٤٤ سورة البقرة.

(٦٦) جزء من الاية ١٤٤ سورة البقرة.

(٦٧) جزء من الاية ١٢٥ سورة البقرة.

(٦٨) أخرجه البخاري: ٤/١٦٣٢، باب قوله ما جعلنا القبلة، مسلم في صحيحه: ١/٣٧٤ باب تحويل القبلة.

(٦٩) ينظر: المصادر السابقة.

(٧٠) المعجم الأوسط: ١/٨٥، باب من اسمه إبراهيم، مسند الشاميين: ١/٥٢، باب إبراهيم بن ابي عبلة.

(٧١) ينظر: شرح منتهى الارادات: ١/١٧١، فصل بيان ما يجب استقباله.

عمرة القضاء وأثرها على حياة المسلمين: دروس وعبر

م.د.عبد الجبار ستار البياتي

كلية الآداب- قسم التاريخ

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إنّ عُمْرَة القضاء كانت تصديقاً إلهياً لما وعد الله به نبيِّه ﷺ من دخول مكة والطواف بالبيت الحرام، وكانت كذلك تصديقاً لما وعد به النبي ﷺ صحابته الكرام، وكانت لها الأثر البالغ في نفوس المشركين.

لقد احتلت (عمرة القضاء) مساحة زمنية قصيرة، فقد أستغرقت أحداثها ثلاثة أيام، لكنها كانت تمهيداً نفسياً لفتح مكة فيما بعد، فهي بهذا من أجَلّ وأعظم الأعمال، فقد عُرفت باسماء كثيرة منها: عُمْرَة القضاء والقضية والقِصاص والصُلْح كما سيأتي ذكرها في حينها.

ومن هنا أتت أهمية الموضوع وسبب اختيارهِ في تسليط الضوء على منهجية الرسول ﷺ وأسلوب تعامله مع المشركين من خلال أدائه لمناسك العمرة المباركة، والتي كانت تنفيذاً لأحدى بنود صُلح الحديبية.

إنَّ هذه العُمْرَة في حقيقتها كانت سلوكاً دعوياً، وأنّ المشركين فيها كانوا– في حقيقة الأمر– طلائع التبليغ والدعوة، وظهرت آثارها المعنوية حين انبهروا بمنظر المسلمين في سلوكهم وعبادتهم ونظامهم ألدّ أعداء الإسلام، أمثال: (خالد بن الوليد) ﷺ بطل معركة أُحد و(عمرو بن العاص) ﷺ داهية العرب، فرغبوا في الإسلام واسلموا بعدها.

اقتضى منهج البحث وخطتُهُ تقسيم هذه الدراسة على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ إذ قمت بجمع المادة العلمية لهذا البحث باستقراء ما يربو على (٤٤) مصدر ومرجع من مصادر السنة والتاريخ والأنساب والرجال، وترجمت للأعلام غير المشهورين، وشرحت معنى الغريب من الكلمات والألفاظ التي ترد في البحث.

أما المقدمة: فذكرت فيها أسباب اختيار الموضوع، على نقطتين:

- أبعاد عمرة القضاء وأثرها على حياة المسلمين.
- الدروس والعبر المستفادة منها.

وفي المبحث الأول: تناولت فيه أهم الوقائع والإحداث ما بين صلح الحديبية وعُمْرَة القضاء.

وأما المبحث الثاني: فقد بيَّنت فيه عمرة القضاء وسبب التسمية وعدد عُمَرَ النّبي ﷺ وتفاصيليها.

وكان المبحث الثالث: يتضمن أهم الدروس والعبر المستفادة منها.

وختمتُ البحث بخاتمة قصيرة أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلت اليها.

المبحث الأول
أهم الوقائع والأحداث ما بين صلح الحديبية وعمرة القضاء

من اجل فهم (عمرة القضاء) والتي استغرقت ثلاثة ايام، كان لابُد من التمهيد والتطرق لأهم الوقائع والأحداث التي وقعت ما بين صلح الحديبية وعمرة القضاء. ما إن دخلت السنة السابعة للهجرة، الدولة أعلنت يوم وصول النبي ﷺ الى المدينة وقيامه بالشروع ببناء وتأسيس مجتمع ودولة وفق مرتكزات أساسية بالاعتراف الحقيقي فيها من قريش، وأصبحت الحجاز لها عاصمتان: مكة وتسيطر عليها قريش والمدينة ويُسيطر عليها المسلمون، وأعلن أهم بند من بنود المعاهدة: }مَن أحب ان يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه{[1].

وفتحت الأبواب الموصدة أمام الدعوة، غير ان هناك قوة متاخمة لدولة المدينة وهم اليهود في خيبر ذات القلاع والحصون والعدد والعّدة تُهدد أمن الدولة المسلمة،وهي الحليف الأول لقريش، فضلا عن تجمعات غطفان التي لا تزال تقود حرب العصابات ضد الدولة وتلقى جزاءها التأديبي مع مغامرة تقدم عليها، ومع رسول الله ﷺ خيرة أهل الأرض فضلاً وشجاعة وتربية ومعدناً[2]، وما أن تفرّغ المسلمون من قريش بعد صلح الحديبية بدأت الخطة النبوية بتصفية خطر يهود خيبر، ولقد تضمنت سورة الفتح التي نزلت بعد الحديبية وعداً الهياً بفتح خيبر وحيازة أموالها غنيمة[3]، قال تعالى: ﴿ وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ وَكَفَّ أَيْدِيَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ وَلِتَكُونَ ءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٢٠﴾ ﴾[4].

وكان من الأهداف التي وضعها الرسول القائد ﷺ بعد فتح خيبر في العام السابع للهجرة هدفان رئيسيان وعمل على تحقيقها:

الاول: نشر الدعوة الى الله في كل أرجاء الجزيرة العربية باستثمار الهدنة التي حصلت مع قريش وتحييد جانبها.

الثاني: ردع وإيقاف خطورة قبيلة غطفان وتأمين جانبهم بإرسال السرايا لذلك[٥].

ومن أهم الوقائع والأحداث هي:

- غزوة خيبر ووادي القرى: كانت في شهر محرم السنة السابعة للهجرة، }وهي وكر الدس والتآمر، ومركز الاستفزازات العسكرية، ومعدن التحرشات وإثارة الحروب، كانت هي الجديرة بالتفات المسلمين{[٦]. وهدفها القضاء على اليهود بخيبر بسبب تحريضهم لبني غطفان والقبائل المجاورة لمهاجمة المسلمين.
- قدوم جعفر بن أبي طالب ﷺ ومن معه من الصحابة من الحبشة: بعد ان أقاموا بها بضعة عشر عاماً[٧]، وقد جاء توقيت قدوم مهاجري الحبشة مع فتح خيبر، بعد ان زال الخطر اليهودي نهائياً من الحجاز ونجد.
- سرية أبان بن سعيد الى نجد: وكانت في شهر صفر السنة السابعة للهجرة، أرسل الرسول ﷺ هذه السرية الى نجد لارهاب الاعراب، تحت قيادة أبان بن سعيد بينما كان هو متجهاً الى خيبر، وقد رجع أبان بن سعيد بعد قضاء ما كان واجباً عليه، فوافى النبي ﷺ بخيبر وقد افتتحها[٨].
- سرية غالب بن عبد الله الليثي: الى بني الملوح بقديد[٩]: في شهر صفر أو ربيع الاول سنة ٧هـ، وكان بنو الملوح قد قتلوا أصحاب بشير بن سويد، فبُعثت هذه السرية لأخذ الثأر منهم[١٠].
- سرية عمر بن الخطاب ﷺ الى تربة[١١]: في شهر شعبان سنة ٧هـ، ومعه ثلاثون رجلاً، كانوا يسيرون بالليل ويستخفون في النهار، واتى الخبر الى هوازن فهربوا وجاء عمر ﷺ الى محالهم، فلم يلق أحدا فانصرف راجعاً الى المدينة[١٢]، وهذا يدل على انهيار معنويات معظم القبائل.
- سرية بشير بن سعد الانصاري الى بني مرة بناحية فدك: في شهر شعبان سنة ٧هـ في ثلاثين رجلاً، خرج اليهم واستاق الشاة والنعم، ثم رجع فادركه الطلب عند الليل، فرموهم بالنَبْل حتى فني بشير واصحابه، فَقُتِلوا جميعاً الاّ بشير، فانه ارتث الى فدك[١٣]، فاقام عند يهود حتى برأت جراحه فرجع الى المدينة[١٤].

- سرية أبي بكر الصديق ﵁ الى نجد: في شهر شعبان سنة ٧هـ[١٥]. عن اياس ابن سلمة، عن ابيه قال: }بعث رسول الله ﷺ أبا بكر ﵁ وأمّرهُ علينا، فَسَبَيْنا ناساً من هوازن فقتلت بيدي سبعة اهل أبيات، وكان شعارنا: أمِت أمِتع[١٦].
- دعوة الملوك والأُمراء: وقد باشر النبي ﷺ عمله في المجال العالمي مع مطلع السنة السابعة للهجرة حين أرسل رُسلهُ يَحملون كتبهُ الى الملوك والامراء[١٧]، واختار ﷺ أسلوبا جديداً من أساليب الدعوة وهو مراسلة الملوك ورؤساء القبائل، وكان لهذا الأسلوب أثراً بارزاً في دخول بعضهم الإسلام، وإظهار الوِّد من البعض الآخر، كما كشفت مواقف بعض الملوك والأمراء من الدعوة الإسلامية ودولتها في المدينة. وقد كانت هذه الخطوة الأولى التي خطاها الرسول ﷺ بعد تسعةَ عشرَ عاماً من الصراع مع قريش العاتية[١٨].

المبحث الثاني
عمرة القضاء وسبب التسمية

هي العمرة التي أداها النبي ﷺ مع أصحابه بعد صلح الحديبية بعام أي في ذي القعدة من السنة السابعة للهجرة، وتسمى: }عمرة القضاء والقضية والقِصاص والصُلحع[١٩].
واختلف في سبب تسميتها عمرة القضاء فقيل:

- المراد ما وقع من المقاضاة بين المسلمين والمشركين من الكتاب الذي كتب بينهم بالحديبية.
- فالمراد بالقضاء الفصل الذي وقع عليه الصُلح، ولذلك يقال لها عمرة القضية، قال اهل اللغة، قاضى فلاناً عاهده وقاضاه عاوضه فيحتمل تسميتها بذلك لأمرين، قاله عياض ويرجح الثاني تسميتها قصاصاً لقوله تعالى ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ﴾[٢٠]. وفي فتح الباري تسميتها عمرة القصاص أوْلى، لأن هذه الآية نزلت فيها[٢١].

إنَّ عمرة القضاء ليست من الغزوات، وإنما. ذكرها البخاري في كتاب الغزوات، إذ تضمنت ذكر المصالحة مع المشركين في الحديبية[٢٢].

عدد عُمُرات النبي ﷺ وزمانهن:

جاء في صحيح البخاري وغيره، عن أنس ﷺ قال: }إعتمر النّبي ﷺ أْرْبعَ عُمَرٍ في القعدة الاّ التي إعْتَمَرَ مع حَجَّته، عُمْرَتَهُ من الحديبية، ومِنَ العامِ المُقْبِل، ومن الجِعْرانةِ حيث قَسَم غنائِمُ حُنَيْنٍ، وعُمْرةٍ مع حَجَّتِهِ{[٢٣]، ولم يناقض هذا ما في الصحيحين عن البراء بن عازب قال: اعتمر رسول الله ﷺ في ذي القعدة قبل ان يحّج مرتين، لأنه أراد العمرة المفردة المستقلة، ولا ريب أنهما اثنتان، فان عمرة القِران لم تكن مستقلة، وعمرة الحديبية صُدَّ عنها وحيل بينهُ وبين إتمامهن، ولذلك قال ابن عباس: }اعتمر رسول الله ﷺ أربع عُمُر، عمرة الحديبية وعمرة القضاء من قابل والثالثة من الجعرانة والرابعة مع حجته{، ولا تناقض من حديث أنس: أنهن في ذي القعدة الاّ التي مع حجته، وبين قول عائشة وابن عباس: لم يعتمر رسول الله ﷺ الاّ في ذي القعدة، لأن مبدأ عمرة القِران كان في ذي القعدة ونهايتها كان في ذي الحجة مع انقضاء الحج، فعائشة وابن عباس ﷺ أخبرا عن ابتدائها، وأنس اخبر عن انقضائها{[٢٤].

الخروج لأداء عمرة القضاء:

عن ابن إسحاق قال لما رجع رسول الله ﷺ الى المدينة من خيبر، أقام بها شهر ربيع الأول وشهر ربيع الآخر وجمادى الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان ورمضان وشوالاً يبعث فيما بين ذلك من غزوهِ وسراياهُ، ثم خرج في ذي القعدة في الشهر الذي صدَّهُ فيه المشركون معتمراً عمرة القضاء مكان عُمرَتِهِ التي صدُّوهُ عنها وخرج معه المسلمون ممن كان معه في عمرته تلك وهي سنة سبع[٢٥].

ان خروج الرسول ﷺ لأداء العُمرة جاء تنفيذاً للبند الأول من بنود معاهدة صلح الحديبية والتي تنص }الرسول ﷺ يرجع من عامهِ، فلا يدخل مكة واذا كان العام القابل دخلها المسلمون فاقاموا بها ثلاثاً، معهم سلاح الراكب، السيوف في القُرُب، ولا تتعرض قريش لهم بأي نوع من أنواع التعرض{[٢٦].

يبدو أن هذا البند- وللوهلة الأولى- أنهُ يصبُّ في صالح قريش، ومن هنا جاء استغراب بعض الصحابة لما تضمنتهُ بنود ذلك الصُلح من فقرات بدت أنها ليست في صالح المسلمين، حيث أنها حفظت لقريش ماءَ وجهها نسبياً، لكن في حقيقة الأمرِ قدوم الرسول ﷺ وصحابتهِ الكرام، ودخولهم مكة دون مقاومة، بل وخروج أهلها منها وعدم التعرض للمسلمين

مطلقاً فهذا لم يحصل مع أي قبيلةٍ في تاريخ مكة بكاملها!! هذا بحدِّ ذاته، يُعدّ اعترافاً من قريش وانتصاراً للمسلمين.

دخول مكة وتفاصيل العُمْرَة:

تذكر كتب السيرة النبوية أن الرسول ﷺ لما هلَّ شهر ذو القعدة أمر أصحابهُ أن يعتمروا قضاء عمرتهم، وألاّ يَتخلّف منهم أحد شهد الحديبية، فخرجوا إلاّ من استشهد، وخرج معه آخرون معتمرون، فكانت عدتهم الفين سوى النساء والصبيان(٢٧). واستخلف على المدينة عُوَيْف بن الاضْبَط الدِّيلي(٢٨)، وساق ستين بَدَنه(٢٩)، وجعل عليها ناجية بن جُندُب الأسلمي(٣٠)، وأحرم للعمرة من ذي الحُلَيْفه(٣١)، ولبى المسلمون معهُ، وخرج مستعداً بالسلاح والمقاتلة، خشية أن يقع من قريش غدرٌ، فلما بلغ يأْجَجَ(٣٢) بمر الظهران، وضع الأداة كلها: الحَجَف(٣٣) والمِجان(٣٤) والنّبْل والرماح، وخلّف عليها اوس بن خولي، الأنصاري في مائتي رجل خارج مكة، ودخل بسلاح الراكب، السيوف في القُرُب(٣٥).

ولهذا فالرسول ﷺ كان حريصاً كل الحرص على إظهار قوة المسلمين أمام أهل مكة قدر المستطاع، ولكنه كان وفياً بالعهد، فقد أبقى السلاح خارج مكة مع سرية كان فيها مائتان من الصحابة، وعليهم محمد بن مسلمة، وبعد ان انتهى من العمرة تبادل هؤلاء الحراس مع مجموعة من المسلمين الذين أدّوا العمرة كغيرهم من الصحابة(٣٦)، وكان المسلمون قد جاءوا من المدينة الى مكة وهم يسيرون بالسلاح، وهم يعلمون أن عيوناً لقريش ترقب الموقف، وبالفعل رأت عيون قريش الرسول ﷺ وهو يمشي بالسلاح، ومعه قوة كبيرة من الصحابة، وأرسلت قريش الى الرسول ﷺ بذلك الامر، وقالوا له: إنه قد وعدهم أنْ يدخل مكة بسلاح المسافر فقط، فقال لهم: إنه سيترك السلاح خارج مكة، ولكنه لا يأمن على نفسه من غدر قريش، فالرسول ﷺ يأخذ بالاسباب، فذهب في عّدة كاملة ليُلقي الرهبة في قلوب قريش(٣٧).

دخل الرسول ﷺ مكة وهو على راحلته القصواء واصحابه متوشحوا السيوف محدقون به يُلبّون وهم ألفان، فدّوى صوتهم الموحّد بالتلبيه في أرجاء مكة، وكانت نغمة هذه التلبيه الكبرى من الجلال والجمال بحيث بهرت كل سكان مكة، وسحرت قلوبهم وعطفها

نحو المسلمين، وفي الوقت نفسه أُرعب اتحاد المسلمين ونظامهم، والتفافهم حول النبي ﷺ قلوب المشركين، ولم يقطع رسول الله ﷺ تلبيتهُ حتى استلم الركن(٣٨).

فلما انتهى رسول الله ﷺ الى البيت وهو على راحلته وابن رواحه(٣٩) آخذ بزمامها، وقد صف له المسلمون حين دنا من الركن حتى انتهى اليه، استلم الركن بمحجنه مضطبعاً بثوبه على راحلته أنشد عبد الله بن رواحه يقول:

خلُــو بنــي الكُفــار عَــنْ سَــبِيل إنِّــي شــهدتُ أنّــهُ رسولــهُ

حقــاً وكــلُّ الخَيْــرِ فــي ســبِيله نحــنُ قتلنــاكُمْ علــى تأويلــهِ

كمــا ضَــرَبْناكُمْ علــى تَنْزِيلِــه ضـرباً يُزيـلُ الهـامَ(٤٠) عَـنْ مَقِيلـه(٤١)

ويُــذْهِلُ الخَليــلُ عَــنْ خَلِيلــه

فقال عمر ﷺ: يا ابن رواحه! بين يدي رسول الله ﷺ وفي حرم الله تقول الشعر؟! فقال النبي ﷺ: }**خلِّ عنه يا عمر! فلهي أسرع فيهم من نَضْح النَّبْل**{، وفي رواية: أشدّ عليهم مِنْ وَقْع النَّبْل، قال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب من هذا الوجه(٤٢)، ولا نستغرب من قول الشعر وأثرهُ في مثل هذا الموقف؛ لان الشعرَ عند العرب هو وسيلة الاعلام الاولى، فاذا قيل الشعرُ وقفَ الجميع ليستمع، وعبد الله بن رواحة كان يعرف هذا الموقف، فاختار من الشعر ما يناسب اظهار القوة– ما مضمونه– أنه سيضرب كل من سَوَّلت لهُ نفسهُ الغدرَ بهِ، ولكن عمر بن الخطاب ﷺ لم يستوعب ما فعلهُ بن رواحه حينَ اعترضَ عليهِ مستغرباً! لكن الرسول ﷺ كان يرى ما يفعلهُ ابن رواحه ومدرك لعقلية العرب عامة وعقلية قريش خاصة.

أمر الرسول ﷺ الصحابة ﷺ أنْ يَرْملوا في الاشواط الثلاثة الاولى؛ أي يسرعوا في الَجري في أول ثلاثة اشواط من العمرة، وقد أصبح هذا الامر سُنة دائمة، وكان ذلك لإظهار قوة المسلمين.

روى البخاري عن ابن عباس ﷺ قَدِمَ رسول الله ﷺ واصحابه فقال المشركون: إنّهُ يقدم عليكم وفْدٌ وهَنَتْهُم حُمّى يثرب، }**وأمرهم النَّبي ﷺ أنْ يَرْملوا الاشواط الثلاثة، وان يمشوا ما بين الركنين، ولم يمنعهُ أنْ يأمرهم أنْ يَرْمُلوا الاشواط كلها الأ الأبقاءُ عليهم**{، قال أبو عبد الله: وزاد ابن سلمه قال: }ارْمُلُوا ليرى المشركونَ قُوتَّهم مِنْ قِبلِ قُعَيْقِعان*{(٤٣).

وأمر الرسول ﷺ الصحابة ﷺ أنْ يُظهروا أكتافهم اليمنى من خلال ملابس الاحرام ويسمى بالاضطباع، فيكشفوا عن سواعدهم الشديدة؛ حتى ترى قريش قوتهم العضلية، اذ قال ﷺ: }**رحم الله أمرأ أراهم اليوم مِنْ نفسهِ قُوّة**{[٤٤]. والذي حمل الرسول ﷺ على أظهار الصحابة لقوتهم أثناء اداء العمرة، أنّهُ سرت في مكة إشاعة أنّ المسلمين قد وهنتهم حمى المدينة المنورة، فلما رأى المشركون قوة المسلمين وعضلاتهم وسرعتهم، قالوا: }هولاء الذين زَعِمْتُم أنّ الحُمّى قد وَهَنَتْهُم! هؤلاءِ أجلد من كذا وكذا{[٤٥]، وترك ذلك أثراً كبيراً في المشركين.

وصلى الرسول ﷺ بالمسلمين الصلوات الخمس في الأيام الثلاثة بصورة جماعية في الحرم، ولنا ان نتخيل صلاة ألفين من الرجال غير النساء والصبيان، بطريقة واحدة، وتكبير وتحميد، وبقيادة منظمة لرسول الله ﷺ، فعلاً أنها صورة باهرة لكل الناس وقد ذكر ابن القيّم: }بأن الرسول الله ﷺ كان يُكيد المشركين بكل ما يستطيع{[٤٦].

أمر الرسول ﷺ بلال بن رباح ان يُؤذّن مِنْ فوق الكعبة، وكانت هزة نفسية عميقة للمشركين، وهم يرون بلالاً الحبشي الذي كان يباع ويشترى، بل يُعذّب في شوارع وصحراء مكة، وكانوا يربطون الحبل به، ويسيرون به في شوارع مكة يسخرون منهُ، ويُعذّب بالصخرة العظيمة على ظهرِهِ، هذا الرجل الذي لاقى الأمرَّين من أهل مكة وزعمائها، هو الان يصعد فوق الكعبة، فوق أعظم مكان في الأرض بعد أنْ أعزّهُ اللهُ سبحانهُ وتعالى بالاسلام، يرفع اذان المسلمين، فهذا الأمر قد هز قريش تماماً من الاعماق، ويُردّد بلال كلمات الاذان فهي تُلقي الرهبة والجلال في قلوب كل مَنْ يشاهد ذلك مِنْ غير المسلمين.

إنقضاء مُدّة العُمْرَة:

عند ظهيرة اليوم الرابع من العُمْرَة أتى سُهيل بن عمرو وحويطب ورسول الله ﷺ في مجلس من مجالس الأنصار يتحدث معه سعد بن عُبادة، فقال: سُهيل: }قد أنقضى أجَلَكْ فاخرجْ عنّا{[٤٧]! وذلك في جفاءٍ بالغ واستعلاء حاقد، فأراد الرسول ﷺ أن يُلينَ هذه القلوب القاسية ويُفَتِّت الأحقاد في قلوب الاعداء، فقال لهم: }**وما عليكم لو تركتموني فأعرستُ بين أظهركم فصنعتُ لكم طعاما**{[٤٨].

الأصل في العربي ذي المرؤة أنْ يتزلزل لمثل هذا الاسلوب ويلين، لكن الحقد الذي حملوهُ كان أكبر من ذلك، فكرر طلب الخروج ثانية، فقال: }لا حاجة لنا في طعامك، أُخرج عنّاج[٤٩].

انه ردُ للحسنة بالسيئة، وهم يعرفون في اعماقهم أنّ هذا الردّ نقيصة في عالم الرجال، لكنهم خائفون من السيطرة على مكة، فأصرّا على هذا الموقف الغليظ وقال: ننشدك الله يا محمد، والعهد الذي بيننا وبينك الاّ خرجت من أرضنا، فهذه الثلاث قد مضت.

ورأى سعد بن عبادة ﷺ أن صلف قريش وكبريائها لم يتغير فيه شيء، وهو المشحون بالغيظ منها فغضب سعد لما رأى من غلظة كلامهم للنبي ﷺ فقال لسهيل: كذبت لا أمّ لك، ليست بأرضك ولا بأرض ابيك، واللهِ لا يبرح من هنا الاّ طائعاً راضياً[٥٠].

فهذه الكلمة التي اطلقها سيد الخزرج لها معنى ودلالة لدى سهيل وحويطب، المعنى الكبير الذي يخافانهِ وهو احتلال مكة، لكن الرسول ﷺ وفي كلمة واحدة ربّى بها سعد بن عبادة ﷺ صاحب الحدة المعروف واكبر انصاره في الجيش، وربّى سهيل وحويطب في اسلوبٍ حكيم، راعى به مشاعر سعد، وعلّم هذين السيدين الجاهليين اصول التعامل والتخاطب، وقال: }**يا سعد، لا تُؤْذِ قوماً زارونا في رحالنا**ج[٥١]!!.

ولو لم يكن سعد بن عبادة عريقاً في تربيته وفي تكوينه وفي جنديته لانشق بأكبر انصاره عن رسول الله ﷺ كما فعل عبد الله بن أُبيّ قبله، وحارب الاسلام وأهله وصَمَّمَ على احتلال مكة، وسَبى نسائها وقتل رجالها، وشَعَر سهيل وحويطب انهما صغيران أمام قِمة بشرية النبي محمد ﷺ، حين راح يتألفهما أنْ يتزوج في مكة ويدعو كبار أهلها الى وليمة، وتقع الأُلْفة محل البغضاء والفرقة، وكيف كان الجفاء والغلظة عندهما[٥٢].

وكان بإمكان سعد أنْ يُحرق بهما مكة، ويقيم فيها مجزرة يتحدث بها التاريخ، وكيف كفّ النبي ﷺ هذا الأسد عن هذه المهمة ونادى معلناً في جيشه: لا يمسين بها احدٌ من المسلمين، ولم يكد الوفد يصدّقان فعلاً أنّ محمداً ﷺ وقومه سوف يخرجون من مكة.

زواج الرسول ﷺ بميمونة بنت الحارث ﵂:

ختم الرسول ﷺ هذه الصورة البهية القوية بزواجه من السيدة ميمونة بنت الحارث ﵂ في سفره ذلك وكان الذي زوجّهُ ايّاها العباس بن عبد المطلب، وجعلت أمرها الى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت العباس، فجعلت أم الفضل أمرها الى العباس، فزوجها

رسول الله ﷺ بمكة وأصدقها عنهُ أربعمائة درهم[٥٣]، وهي خالة عبد الله بن عباس، وخالد بن الوليد، ولما انقضت الثلاثة ايام، التي نص عليها عهد الحديبية أراد النّبي ﷺ أن يتخذ مِنْ زواجِهِ هذا وسيلة لزيادة التفاهم بينه وبين قريش، فجاؤه سُهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى، موفدين من قريش فقالوا: إنّه قد انقضى أجلك، فأُخْرُج عنّا، فقال النّبي ﷺ كما ذكر ابن اسحاق: {**وما عليكم لو تكرتموني فأعرست بين اظهركم وصنعنا لكم طعاماً فحضرتموه؟** قالوا: لا حاجة لنا في طعامك فأخْرُجْ عنّا}، فخرج رسول الله ﷺ وخلّف أبا رافع مولاه على ميمونة[٥٤] وابْتَنى بها بسَرِف على بعد تسعة أميال من مكة، وقد توفيت بسَرِف سنة ٦١هـ وقيل: ٦٣هـ، وقيل ٣٨هـ ودفنت هناك، ولا يزال موضع قبرها معروف، فمكان عُرْسِها هو مكان دَفْنها فرضي الله عنها وارضاها[٥٥].

آثار عمرة القضاء على الجزيرة العربية:

من النتائج العظيمة التي أفرزتها عُمْرَة القضاء، والتي لم تخلُ من أحداث مهمة ومواقف مشهودة، ليست في تاريخ مكة أو الجزيرة العربية فحسب، بل في تاريخ الإنسانية كلها،والى يوم القيامة، عندما نتدبر هذا الحدث وآثارهُ؛ الذي تمثّل في جملة أمور:

- **إسلام ثلاثة من عمالقة مكة:**

هذا الحدث العظيم هو إسلام خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة ﷺ فهم ثلاثة مِنْ عمالقة مكة، لم يُسلموا فقط في شهر صُفر سنة ٨هـ[٥٦]، بل في يومٍ واحد، إنّهُ نصرُ كبير للإسلام والمسلمين، لقد استسلمت مكة عسكرياً وسياسياً بانضمامهم للإسلام، وهذا ما عَبّرَ عنه الرسول ﷺ {**رَمتكُمْ مكة بافلاذِ كَبدِها**}[٥٧]، لقد كان إسلامهم قوة للإسلام وضعفاً للشرك[٥٨]، ونقطة محورية في السيرة النبوية وفي تاريخ الأرض كلها، فقد فتحت العراق وفارس وبلاد ما وراء النهر وأرمينية، والشام، كل ذلك على يد البطل خالد بن الوليد، وكذلك فتحت فلسطين ومصر على يد عمرو بن العاص، انّهُ انجاز هائل للمسلمين تُوّج في العام الثامن للهجرة، فعلى سبيل المثال سماهُ الرسول ﷺ خالد {**سيفُ الله المسلول**}[٥٩].

وفي رواية {**سيف مِنْ سيوف الله**}[٦٠]، وقال عن عمرو بن العاص كلمات ما قالها لأحدٍ غيره: {**أسلم الناس وآمن عمرو بن العاص**}[٦١]، وفي رواية: {**عمرو بن العاص مِنْ صالحي قريش**}[٦٢].

وهذا الكلام يحمل أبلغ الردّ على كل من يطعن في هذا الصحابي الجليل، الذي فتح بلاداً شتى، ولا أقولُ دخل مئات الآف في الاسلام على يديه، بل الملايين من البشر، ليس في زمنه فقط، ولكن الى الآن، وكل المسلمين في كل بقعة في فلسطين والعراق ومصر والشام وغيرها يُدينون بالفضل لهذين البطلين.

- **تزايد أعداد المسلمين:**

مِنْ الأمور الملفتة للنظر في عُمْرَة القضاء، أنّهُ حصلت زيادة عددية واضحة للمسلمين، فبعد أن كان عددهم في صلح الحديبية ١٤٠٠ مسلم أو تزيد قليلاً، وصل عددهم في هذه العُمْرَة الى ٢٠٠٠ مسلم أو تزيد، وهذا يعني انضمام ٦٠٠ مسلم جديد الى الصف الإسلامي الذي كانت حصيلتهُ خلال ٢١ سنة ١٤٠٠ مسلم، بينما تجاوز العدد في عام واحد ثلث المسلمين أو يزيد، وهذه دلالة واضحة ومؤشر لثمرات وآثار صلح الحديبية التي استثمرتها القيادة النبوية بالتفرغ لنشر الدعوة في الجزيرة العربية وخارجها.

المبحث الثالث
الدروس والعبر المستفادة منها

١- التلبية الجماعية للمسلمين:

كان لهذه التلبية الجماعية التي عَجّتْ اصوات المسلمين بها، والتي لم تنْقطع منذُ أنْ أحرموا، واستمرت حتى دخول مكة، كان لها مغزى ومعنى، فهي تُعلن التوحيد وترفع شعارهُ، وتعني إبطال الشِرك وإسقاط رايتَهُ، فهذه بعض معاني تلبية المسلم بقوله }لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك لبيك، إنّ الحَمدَ والنّعمةَ لكَ والمُلك، لا شَريكَ لك{ لقد كان هذا مظهراً دعوياً مؤثراً حينما اقترب الموكب النبوي الكريم من بيوت مكة المكرمة(٦٣).

٢- قيمة الشعر والفنون الهادفة:

استهلال عبد الله بن رواحة ﷺ لأرجوزة الشعر واختيار ما يناسب من الابيات لاظهار القوة، لأن الشعر عند العرب هو وسيلة الاعلام الاولى، فاذا قيل الشعر وقف الجميع ليستمع، وهذا فيه دلالة قوية لتقدير النبي ﷺ لقيمة الشعر وأثره في الميدان.

٣- منهجية الرسول ﷺ وتعامله مع أصحابه:

كانت تعاملات الرسول ﷺ مع أصحابه الكرام أمام المشركين ملفتة للنظر، فقد رأت قريش باعينها خضوع الصحابة لرسول الله ﷺ ورأوا مدى التوقير والاجلال له، وتذكروا ما قاله لهم عروة بن مسعود الثقفي يوم صلح الحديبية، وعلمت قريش أنّ الصفَ الاسلامي صفٌ موحدٌ وقويٌ وطائعٌ لقيادتهِ.

٤- الحيطة والحذر:

من خلال هذه العمرة المباركة، علَّم رسول الله ﷺ المسلمين أنْ يأخذوا الحيطة والحذر من غدر قريش، فقد أصطحب معه السلاح الكامل، ولم يقتصر على السيوف في غمدها تحسباً لأي طارئ قد يقع، خاصةً وأن الاعداء- غالبا لا يحافظون على عهدٍ قطعوهُ، ولا عقدٍ عقوده، وبذلك فقد أخذ ﷺ الحيطة والحذر من قريش.

٥- مراعاة العهود والمواثيق:

لقد كان منهج النبوة واضحاً في تعاملهِ مع قريش وذلك من خلال مراعاته ووفائه بالعهود والمواثيق وحفظ الذمم، فقد أبقى السلاح خارج مكة مع سرية من الصحابة وعليهم محمد بن مسلمة كما رأينا التزام او وفاءا بالعهد، وفي المقابل كانت قريش كذلك بمنتهى الوفاء والالتزام بتنفيذ الوعد الذي قطعتهُ في صلح الحديبية باخلاء مكة ثلاثة أيام للرسول ﷺ.

٦- مظاهر قوة المسلمين:

تبين لنا مما سبق أن الرسول ﷺ كان يكابدهم ما استطاع حتى في العبادة، وفي مواجهة المشركين، وفيما يتقرب به الناسك الى ربه، لابد من أشعار العدو بعزة المسلم وقوته واستعلائه، وليس هذا من باب الرياء في شيء، وهذا ما قصدهُ رسول الله ﷺ بما أمر أصحابه من الاضطباع والسعي والتلبية أنْ يُرهب قريشاً، وأنْ يَرُدّ عملياً على الاشاعه التي أطلقتها قريش. وأنْ يُظهر لهم قوة المسلمين، وكان لذلك الأثر البالغ في نفوسهم، وهذا ما جعل قريش تشعر بخطورتهم وتفقد الأمل في التغلب عليهم، وتُدرك أن الخلاص يكمن في الانضمام الى المعسكر الإسلامي عاجلاً أم آجلاً، وفي الوقت نفسه كان الرسول ﷺ يعلم أنّ هناك نماذجَ من البشر لا تنبهر إلاّ بالقوة، ولا يحترمون إلاّ القويّ، وصدق عثمان بن عفان ﷺ أذ يقول }إنّ الله لَيزغُ بالسلطان ما لا يزغْ بالقرآن{[٦٤].

٧- مراعاة مجموعة الحراسة:

لم ينس رسول الله ﷺ مجموعة الحراسة التي كانت تحرس الأسلحة والعتاد بان يرسل من يقوم بمهمتهم ممن طاف وسعى مكانهم، ويأتي هؤلاء ليؤدوا النسك، فقد كان ﷺ يتعامل مع نفوس يُدرك حقيقة شوقها لبيت الله الحرام، فعمل على مراعاة ذلك، وساعدها ولبّى مطالبها، وهذا من منهج النبوة في التربية.

٨- تكسير الاصنام:

كان حول الكعبة (٣٦٠) صنما غير هُبَل أعظم آلهتهم، فكان ﷺ يطوف بالكعبة مدة (١٣) سنة متتالية، أي- الفترة المكية-، ولم يفكر مرة واحدة في كسر صنم واحد، وطاف في هذه العمرة ولم يتعرض لها أبدا؛ لان هذا له مجال آخر وكل شيء بأوانه، ولكن بعد عام واحد فقط وفي فتح مكة آمر الرسول ﷺ بتكسير هذه الأصنام وشاركهم في ذلك، وهذا كان بعد صبر دام (٢١) سنة.

٩- زواج الرسول ﷺ من السيدة ميمونة بنت الحارث:

إنَّ هذا الزواج دليل واضح على أنّ الرسول ﷺ كان يعيش حياة طبيعية في مكة، فهو ليس خائفاً ولا مترقباً، بل يتزوج ويحتفل ويقيم العرس، ولا يخلو هذا من حِكَمةٍ اجتماعيةٍ رائعة منها:

- دعا المشركون لحضور الحفل وللأكل من الوليمة، ولكنهم رفضوا ذلك بوقاحة، وها هو الرسول ﷺ يتجاوز بعظمتهِ وقاحة وجلافة قريش ويحاولُ أنْ يَسبغَ جواً مِنَ الودّ في مكة يُساعد على قبول الإسلام ودعوة المسلمين في صفوفها، وفهموا رسالة النبي ﷺ، على أنّهُ يتصرف في مكة وكأنها بلدهُ وليست بلدِهم.
- ان السيدة ميمونة بنت الحارث هي من قبيلة بني عامر وهذه القبيلة كانت تفتخر على العرب أنّها من القبائل العصيّة التي لم يُسْبَ منها امرأة واحدة، ولم يؤخذ منها اسير، فكان هذا اعلان ارتباط بين الرسول ﷺ وبين قبيلة قوية عن طريق النَّسب، وبهذا تتناقص الارض من حول المشركين.
- علاوة على ذلك ان السيدة ميمونة هي خالة خالد بن الوليد ﷺ وكان ساعتها لا يزال مشركاً، وهي أُخت أُم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب ﷺ وكانت من اعظم العرب نَسباً، وكانوا يقولون: إنّها من أعظم الناسِ أصهاراً.

نخلص من هذا، انه زواج سياسي اجتماعي دعوي حكيم من رسول الله ﷺ وكان في منتهى الحكمة وله من الاثر البالغ على نفوس اهل مكة، لتأليف قلوبهم على الاسلام، ويجبر هذا الخاطر الكسير المقيم في مكة، دون أن يكون له بيت يؤويه الاّ الضيافة عند

أختها أم الفضل بنت الحارث رضي الله عنها، وبذلك يشمل فضل النبوة هذا البيت، وهذه العشيرة.

١٠- الحرب النفسية بين الطرفين:

كانت قيادة قريش تريد ان تُشعر محمداً ﷺ انها لا تعبأ به، فلم تتجمع لمواجهته بعد أنْ اطمأنت الى أنّهُ لنْ يدخل الحرم المكي بالسلاح، وهو مثل بقية العرب الذين يأوون الى البيت فيؤدون نُسكهم ويمضون، لكن مخابرات الرسول ﷺ، وعمق نظرته يدرك ما وراء هذه المظاهر، فقريش لم تتجمهر حول البيت، ولكنها قد تجمعت في رؤوس الجبال، تود ان تشهد هؤلاء الوافدين الجدد على ارض العرب وكيف يكبر عددهم، اما المسلمون فقد أدركوا بحسهم الأمني العالي ان قريشاً لا تأبه بهم بحجة حُمّى يثرب.

١١- نفسية المشركين:

رأيت من الضروري أن أشير الى نقطتين أساسيتين تكشف مدى نفسية المشركين وما كانت تَكُنُّ بهِ إتجاه القيادة النبوية ومن جهة أخرى تَدلُّ على مستوى الوعي واليقظة في الصف الإسلامي:

الاولى: هي حرص القاعدة الصلبة على قائدها ألاّ يمسّه أذى أو سوء من سفهاء القوم، وكما يقول ابن أبي أوْفى: }لما أعتمر رسول الله ﷺ سترناه من غلمان المشركين ومَنْعِهم أن يؤذوا رسول الله ﷺ{[٦٥]، فكانوا حوله جداراً بشريا صُلباً يَحول دونَ أيّ هجوم مباغت.

الثانية: حينما رأى المشركون ثغرة ضعف أراد ابو رافع أن يخرج بميمونة زوج النبي ﷺ، } فخرج بميمونة، ومن معها فلقوا عناءً من سفهاء المشركين، آذوا بالسنتهم النّبي ﷺ فعرف أبو رافع كيف يقابلهم بالإرهاب المناسب قائلاً: هذه واللهِ الخيلُ والسلاحُ ببطنِ يأجَجَ، وإذا الخيل قد قَرُبتْ، فَوَقفتْ لنا هنالك بالسلاح{[٦٦].

مما تقدّم يتضح لنا حسن تصرف ابو رافع، الذي تعلّم من المدرسة النبوية كيف يواجه الأحداث المفاجئة، ويُريهم من نفسهِ قوّة، تدفعهم بالكف عن الاذى، فكان التلميذ الأمين في هذه المدرسة، وهو المولى الذي ضربه ابو لهب من قبل، حتى كاد أنْ يقضى

عليه بعد بدر، وهو اليوم يتحدى طواغيت مكة، ويخرج بميمونة ومن معها من مكة مهدداً بالسلاح والخيلُ تعزوها.

١٢- أبعاد حمل السلاح:

تبين لنا ان المسلمين حين رأوا رسول الله ﷺ يحمل السلاح للخروج لاداء العمرة، لم يسكتوا، فقالوا: }يا رسول الله، حملت السلاح؟ وقد شرطوا علينا ألاّ ندخل عليهم الاّ بسلاح المسافر؛ السيوف في القُرُب{[٦٧]!! اذاً، فهم أمناء على دعوتهم، وهم حملة الرسالة الى العالمين، فلا يمكن أن يكفوا عن السؤال وهم يعلمون الشرط الذي بينهم وبين قريش، فهم في قمة الوعي والادارك للمسؤولية وهذا هو حدود علمهم لكونهم أرادوا أنْ يتبينوا الامر فجاء التفصيل من النبي ﷺ فقال: }**إنّا لا نَدخُلها**...{ كما مرّ سابقا وبهذا فقد أدرك المسلمون أبعاد النظرة النبوية لحمل السلاح في العمرة.

الخاتمة

توصلت الى مجموعة من النتائج أَلخِّصها فيما يأتي:

١-لقد وطّدَ الرسول ﷺ في سياسته الخارجية التي اعتمدها في مراسلة الملوك والامراء التي كانت اسلوباً جديداً في التعامل الدولي ولم تكن تعرفه البشرية من قبل، كما أن هذه السياسة مهدت فعلاً لتوحيد الرسول ﷺ لسائر أنحاء جزيرة العرب في عام الوفود[٦٨].

٢- سياسة النبي ﷺ الخارجية جعلته في موقع القوة أمام ملوك وامراء ذلك الزمان.

وكذلك فقد عَرّفَت كُتب الرسول ﷺ الموجّهة للملوك والامراء الاسلام الى بعض هؤلاء الذين كانوا لا يزالون على جهلٍ به، وكشفت نواياهم وسياستهم نحوهُ، وحكمهم على دعوتهِ[٦٩].

٣-كانت هذه المكاتبات تعبيرا عملياً على عالمية الدعوة الإسلامية بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾[٧٠].

٤-اهمية وسائل الاعلام والدور الذي تقوم به في مواجهة الشائعات وهذا ما تجلى بوضوح في الموقف الذي اتخذته القيادة النبوية لإبطال الاشاعة عملياً.

٥-أخذ الحيطة والحذر والانتباه الى مدى الخطر الذي يحيط بالمسلمين من جراء الحرب النفسية التي يشنها اعداء الدين للوقوف بوجهها صفا واحدا.

وأخيرا فقد كشفت عمرة القضاء وما جرى فيها من أحداث أن المسلمين اصبحوا يشكلون قوة متماسكة، وصفا وحدا، كالبنيان المرصوص، وهذا ما جعل قريش تشعر بخطورتهم، وتفقد الامل في التغلب عليهم، وتدرك ان الخلاص يكمن في الانضمام الى المعسكر الإسلامي عاجلاً أم آجلاً.

والله أسأل... ان يوفق الجميع لخدمة دينه ونصرة دعوته والتمكين لأهل الايمان

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ للهِ رب العالمي

الهوامش

[١] ابن هشام، ابو محمد عبد الملك الحميري (ت٢١٨هـ/٨٣٢م)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا ابراهيم الابياري، عبد الحفيظ شلبي، ط٢، دار الحلبي، (مصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م): ٣١٧/٢؛ ابن سعد محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ/٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، دار صادر (بيروت، ١٩٥٧): ٩٧/٢؛ الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف (مصر، د. ت): ٦٣٤/٢.

[٢] الغضبان، منير، المنهج التربوي للسيرة النبوية، ط١، دار الوفاء، (الاردن، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م): ٣٠٩/٤.

[٣] ابن حميد، صالح، نضرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم، ط١، دار الوسيلة (بيروت، ١٤١٨م): ٣٤٩/١؛ الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل احداث، ط٣، دار المعرفة، (بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م): ص٦٩٧.

[٤] سورة الفتح: آية ٢٠.

[٥] ابن هشام، السيرة النبوية: ٢٠٣/٢؛ ابن القيم، ابو عبد الله محمد بن ابي بكر الزرعي الدمشقي (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب عبد القادر الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٩٨٦م): ١١٢/٢.

(٦) ابن هشام، السيرة النبوية: ٣/٤٥٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى: ٢/١٠٦؛ المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ط١، دار العلوم، (بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م): ص٣٤٦.

(٧) الصلابي، السيرة النبوية: ص٧٠٢.

(٨) المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٦٠.

(٩) موضع قرب مكة. ينظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله، (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، دار الفكر، (بيروت، د.ت): ٤/٣١٣.

(١٠) المرجع نفسه: ص٣٦٣.

(١١) تربة: وادٍ بالقرب من مكة على مسافة يومين منها يصب في بستان بني عامر، وبه بلدة تحمل اسمه على قرابة ٢٠٠ كم من الطائف. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٤/٨٣.

(١٢) المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٦٣؛ الغضبان، المنهج التربوي للسيرة: ص٣١٠.

(١٣) فدك: قرية شرقي خيبر، وقد صالح اهلها رسول الله ﷺ بعد خيبر فقبل منهم ذلك، وكانت خالصة لرسول الله ﷺ. انظر: الحموي، معجم البلدان: ٤/٢٣٨.

(١٤) المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٦٣.

(١٥) الغضبان، المنهج التربوي للسيرة النبوية: ص٣١.

(١٦) الواقدي، ابو عبد الله محمد عمر بن واقد (ت٢٠٧هـ/٨٢٢م)، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، ط٣، عالم الكتب، (بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م): ٢/٧٢٢.

(١٧) المصدر نفسه: ٢/١١٢.

(١٨) الصلابي، السيرة النبوية: ص٧١٤.

(١٩) ابن كثير، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، مطبعة المعارف، (بيروت، ١٩٧٧م): ٤/٢٥٨؛ ابن حجر، شهاب الدين احمد بن علي ابو الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ/١٨٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة (بيروت، ١٣هـ): ٧/٥٠٠؛ المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٥٧.

(٢٠) سورة البقرة: آية ٤٩١.

[٢١] ابن حجر، شرح صحيح البخاري: ٥٠٠/٧.

[٢٢] ابن الاثير، الامام مجد الدين ابو السعادات محمد ابن المبارك الجزري (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، جامع الاصول في احاديث الرسول ﷺ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، المطبعة المحمدية، (القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥٦م): ٦١٣٣/٨.

[٢٣] البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م): ٦٣١/٢؛ مسلم أبو الحسين مسلم ابن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ/٨٧٥م)، الجامع الصحيح المسمى صيحيح مسلم، دار الجيل (بيروت، د.ت): ٦٠/٤؛ النيسابوري، الحاكم محمد بن عبد الله ابو عبد الله (ت٤٠٥هـ/ ١٠٠٤م)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١١هـ/١٩٩٠م): ١٣٢٩/٣؛ العيني، الامام بدر الدين محمد بن احمد ابو محمد (ت٨٥٥هـ/١٤٥١م)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، (بيروت، د.ت): ٣٨٨/١٥.

[٢٤] ابن القيم، زاد المعاد: ٨٦/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢٦/٥.

[٢٥] الطبري، تاريخ الرسل والملوك: ١٤٢/٢؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام، تحقيق: عمر عبد السلام، ط٢، (بيروت، ١٩٩٠م): ٤٥٩/٢؛ ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، (بيروت، ١٣٩٦هـ/١٩٧١م): /٣١٥؛ المباركفوري، الرحيق المختوم، ص٣٦٨.

[٢٦] المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٢٥؛ الصلابي، السيرة النبوية: ص٧٢٢.

[٢٧] المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٣٥٧.

[٢٨] وقيل: عُوَيف بن ربيعة بن أبير بن نهيك بن خزيمة بن عدي بن الديل، أسلم في الحديبية، واستخلفهُ الرسول ﷺ على المدينة لما اعتمر عمرة القضاء. يُنظر: ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن محمد عبد الكريم الجزري الشيباني (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: رياض عبد الله عبد

الهادي، ط١، دار احياء التراث العربي، (بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م): ٦/ ١٧٥؛ ابن حجر، الاصابة في تمييز الصحابة: ٧٤٥/٤.

[٢٩] البَدَنة: الناقة أو البقرة التي تُنحر بمكة، والجمع بُدُن. يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت٧١١هـ/١٢٨٧م)، لسان العرب، ط١، دار صادر، (بيروت، د.ت): ٤٧/١٣.

[٣٠] صاحب بدن رسول الله ﷺ، ويُعَد في أهل الحجاز، بل في أهل المدينة، كان اسمه ذكوان فسماه رسول الله ﷺ ناجية إذ نجا من قريش، مات في خلافة معاوية بالمدينة. يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: ١٢١/٢؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النميري، (ت٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، الإستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة نهضة مصر، (القاهرة، بلا.ت): ٤٨١/١؛ ابن حجر، الاصابة في تمييز الصحابة: ٣٩٩/٦.

[٣١] الحُلَيْفة: قرية بينها وبين المدينة ستة أميال أو سبعة ومنها ميقات أهل المدينة. يُنظر: الحموي، معجم البلدان: ٢٩٥/٢.

[٣٢] يأجَجَ: موضع قرب مكة على ثمانية أميال منها. يُنظر: المصدر نفسه: ٤٢٤/٥.

[٣٣] الحَجَف، ضربُ من التَّرَسَةَ واحدتها حَجَفة وقيل: هي من الجلود، وقيل: هي من جلود الابل مُقوَّرة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: ٣٩/٩.

[٣٤] المجَان، المِجَنّ هو التِّرْس، لأَنه يُواري حاملَهُ أَي يَسْتُره. يُنظر: ابن منظور، لسان العرب: ٩٢/١٣.

[٣٥] القِرابُ غِمْدُ السَّيف والسكين ونحوهما وجمعُه قُرُبٌ وفي الصحاح قِرابُ السيفِ غِمْدُه وحِمالَتُه. يُنظر: المصدر نفسه: ٦٦٦/١.

[٣٦] ابن كثير، البداية والنهاية: ٢/ ١٢.

[٣٧] المصدر نفسه: ١٢/٢.

[٣٨] ابن القيم، زاد المعاد: ١٥٢/٢.

[٣٩] هو: عبد الله بن رواحه بن ثعلبة الانصاري من الخزرج، ابو محمد، صحابي يُعد من الامراء والشعراء الراجزين وشهد العقبة مع السبعين من الانصار وشهد بدراً وأُحد والخندق والحُديبية، واستخلفهُ النبي ﷺ على المدينة في احدى غزواته. يُنظر: ابن

الجوزي، جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، صفة الصفوة، تحقيق: محمود فاخوري (حلب، ١٩٦٩م): ١/ ١٩١؛ الزركلي، خير الدين الأعْلام، ط٣، (بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م): ٤/ ٨٦.

[٤٠] الهام: جمع هامة وهي أعلى الرأس. يُنظر: ابن منظور، لسان العرب: ٥٧٢/١١.

[٤١] مقيلة: هي العنق. يُنظر: المصدر نفسه: ٥٧٢/١١.

[٤٢] الترمذي، الحافظ ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة البابي (مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م): ١٣٩/٥؛ النسائي، الحافظ ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ/٩١٥م)، السنن الكبرى، دار البشائر الاسلامية، ١٩٨٦م: ٢/ ٣٨٩؛ البيهقي، ابو بكر احمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، (مكة المكرمة، ١٤١٤هـ): ١٠/ ٢٢٨؛ البغوي، محي السنة ابو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء الشافعي (ت٥١٦هـ/١١٢٢م)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الارنؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط٢، المكتب الاسلامي، (بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م): ٣٧٤/١٢؛ الشاطبي، ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)، الاعتصام، تحقيق: دراسة د.سعد بن عبد الله ال حميد، ط١، دار ابن الجوزي، (السعودية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م): ١٠٣/٢.

* قعيقعان: اسم جبل في مكة. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٣٧٩/٤.

[٤٣] الجامع الصحيح المختصر: ١٤٢/٥؛ ابن عبد الحكم، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت٢٥٧هـ/٨٧٠م)، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: شوق ضيف، مؤسسة دار التحرير، (القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م): ٦٤/١؛ التبريزي، الشيخ ولي الدين ابي عبدالله محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت٧٣٧هـ/١٣٣٦م)، مشكاة المصابيح مع شرحة مرعاة المفاتيح للشيخ ابي الحسن عبيد الله بن العلامة محمد عبد السلام المباركفوري، (بلا.مكان، بلا.ت): ٢٥٤/٩؛ الصنعاني، محمد بن اسماعيل الامير الكحلاني (ت١١٨٢هـ/ ١٧٦٨م)، سبل السلام، ط٤، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (دمشق، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م): ٢/ ٢٠٧.

(٤٤) ابن هشام،السيرة النبوية: ٤٣٠/٣؛ الكلاعي، ابو الربيع سليمان بن موسى الاندلسي (ت٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م)، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: د.محمد كمال الدين، ط١، دار عالم الكتب، (بيروت، ١٤١٧هـ): ١٦٩/٢؛ ابن القيم، زاد المعاد: ٣٧٤/٣.

(٤٥) مسلم، الجامع الصحيح: ٦٥/٤؛ ابو داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)، السنن تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار احياء التراث العربي، (بيروت، د.ت): ح (١٨٦٦).

(٤٦) يُنظر: زاد المعاد: ٣٧١/٣.

(٤٧) الواقدي، المغازي: ٧٣٩/٢.

(٤٨) النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ٣٣/٤؛ الطبراني، المعجم الكبير: ١٧٣/١١؛ الهندي، كنز العمال: ٣٠٨/١٦؛ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٥١٠/٧؛ السيوطي، الجامع الكبير: ٢٥٤٣/١.

(٤٩) ابن هشام، السيرة النبوية: ٣٧٢/٣.

(٥٠) الغضبان، المنهج التربوي للسيرة النبوية: ص٧٢.

(٥١) البيهقي، في دلائل النبوة ومعرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م): ٤١٧/٤؛ النويري، شهاب الدين احمد بن الوهاب (ت٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، نهاية الارب في فنون الادب، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م): ٢٦٧/١٧؛ الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: ١٩٤/٥.

(٥٢) الغضبان، المنهج التربوي للسيرة النبوية: ص٧٣.

(٥٣) ابن هشام، السيرة النبوية: ٣٧٢/٣؛ ابن خياط، ابو عمر الليثي العصفري (ت٢٤٠هـ/٨٥٤م)، تاريخ خليفة، بن خياط، تحقيق: د.اكرم ضياء العمري، ط٢، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٣٩٧هـ): ص١١؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك: ٢/ ١٠١؛ د.محمد فيض الله. صور وعبر من الجهاد النبوي في المدينة، ط١، دار القلم (بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م): ص٣٢٦.

(٥٤) ابن هشام، السيرة النبوية: ٣٧٢/٣.

(٥٥) المباركفوري، الرحيق المختوم: ص٤٧٢.

(٥٦) ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٣٩/٤.

(٥٧) الكلاعي، الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء: ١٢٧/٢.

(٥٨) الحميدي، د.عبد العزيز، التاريخ الاسلامي مواقف وعبر، ط١، دار الدعوة، (الاسكندرية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م): ٩٥/٧.

(٥٩) الاصبهاني، الحافظ ابو نعيم احمد بن عبد الله (ت٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، ط٢، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٠٩هـ): ٦٧/٧؛ واخرجه الترمذي: ٦٨٧/٥، ورقم الحديث (٣٨٤٤)، واحمد رقم الحديث (١٧٤٤٩)، وحسنه الالباني في صحيح الجامع برقم (٩٧٣).

(٦٠) الطبراني، ابو القاسم سليمان بن محمد (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، المطبعة الزهراء، الموصل، (١٤٠٤هـ/١٩٨٥م): ص١٠٥؛ النيسابوري، المستدرك على الصحيحن: ٣٣٧/٣؛ البيهقي، السنن الكبرى: ١٥٤/٨.

(٦١) ابن الاثير، جامع الاصول من احاديث الرسول ﷺ: ٦٦٥٢/٩؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، الجامع الكبير: ١/ ٣٧٠٠؛ أخرجه الترمذي: ٦٨٧/٥، برقم (٣٨٤٤)، وقال: حديث غريب وليس اسناده بالقوي؛ الطبراني، المعجم الكبير: ٣٠٦/٧، برقم (٨٤٥).

(٦٢) الترمذي، السنن: ٦٨٨/٥، برقم (٣٨٤٥) وصححة الالباني في صحيح الجامع برقم (٤٠٩٥)، الاصبهاني، حلية الاولياء: ٥٥/٩.

(٦٣) الصلابي، السيرة النبوية: ص٧٢٣.

(٦٤) ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢/٢.

(٦٥) البخاري، الجامع الصحيح: ١٨١/٢.

(٦٦) الواقدي، المغازي: ٧٣٨/٢، الغضبان، المنهج التربوي للسيرة: ص٧٧.

(٦٧) الواقدي، المغازي: ٧٣٣/٢.

(٦٨) الصلابي، السيرة النبوية: ص٧٢١.

(٦٩) المرجع نفسه: ص٧٢٢.

(٧٠) سورة الانبياء: اية ١٠٧.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا: المصادر

١. ابن الاثير، مجد الدين ابو السعادات محمد ابن المبارك الجزري (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، جامع الاصول في احاديث الرسول ﷺ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، المطبعة المحمدية، (القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥٦م).

٢. ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم الجزري الشيباني (ت٦٣٠هـ/١٤٣٢م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، دار احياء التراث العربي، (بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

٣. الاصبهاني، الحافظ ابو نعيم احمد بن عبد الله (ت٤٣٠ هـ/١٠٣٨م)، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، ط٢، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٤٠٩هـ).

٤. البخاري، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ/٨٦٩م)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى البغا، ط٣، دار ابن كثير (بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

٥. البغوي، محي السنة ابو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء الشافعي (ت٥١٦هـ/ ١١٢٢م)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الارنؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط٢، المكتب الاسلامي، (بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٦. البيهقي، ابو بكر احمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م)، السنن الكبر، مكية دار الباز، (مكة المكرمة، ١٤١٤هـ).

٧. البيهقي، في دلائل النبوة ومعرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٨. التبريزي، الشيخ ولي الدين ابي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت٧٣٧هـ/١٣٣٦م)، مشكاة المصابيح مع شرحة مرعاة المفاتيخ للشيخ ابي الحسن عبيد الله بن العلامة محمد عبد السلام المباركفوري، بلا. مكان، بلا. ت.

٩. الترمذي، الحافظ ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، سنن الترمذي، تحقيق:احمد محمد شاكر، ط٢، مطبعة البابي، (مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

١٠. ابن الجوزي، جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، صفة الصفوة، تحقيق: محمود فاخوري، (حلب، ١٩٦٩م).
١١. ابن حجر، شهاب الدين احمد بن علي ابو الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ/ ١٨٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، (بيروت، ١٣٧٩هـ).
١٢. الحميدي، د.عبد العزيز، التاريخ الاسلامي مواقف وعبر، ط١، دار الدعوة، (الإسكندرية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).
١٣. ابن خياط، ابو عمر الليثي العصفري (ت٢٤٠هـ/٨٥٤م)، تاريخ خليفة، بن خياط تحقيق: د.اكرم ضياء العمري، ط٢، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٣٩٧هـ).
١٤. أبو داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)، السنن تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار احياء التراث العربي، (بيروت، د.ت).
١٥. الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام، تحقيق: عمرعبد السلام، ط٢، (بيروت، ١٩٩٠).
١٦. ابن سعد محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ/٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، دار صادر (بيروت، ١٩٥٧).
١٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، الجامع الكبير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (دمشق، بلا. ت).
١٨. الشاطبي، ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، الاعتصام، تحقيق: دراسة د.سعد بن عبد الله ال حميد، ط١، دار ابن الجوزي، السعودية، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).
١٩. الصالحي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، (مصر، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)
٢٠. الصنعاني، محمد بن اسماعيل الامير الكحلاني (ت١١٨٢هـ/ ١٧٦٨م)، سبل السلام، ط٤، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، دمشق، (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م).
٢١. الطبراني، ابو القاسم سليمان بن محمد (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، المطبعة الزهراء، (الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٥م).
٢٢. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م) تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف، مصر، د. ت.

٢٣. ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النميري (ت٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، بلا ت.
٢٤. ابن عبد الحكم، ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت٢٥٧هـ/٨٧٠م)، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: شوقي ضيف، مؤسسة دار التحرير، (القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).
٢٥. العيني، الامام بدر الدين محمد بن احمد ابو محمد، (ت٨٥٥هـ/١٤٥١م)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، (بيروت، د.ت).
٢٦. ابن القيم، ابو عبد الله محمد بن ابي بكر الزرعي الدمشقي (ت٧٥١هـ/١٣٥٠م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب عبد القادر الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٩٨٦م).
٢٧. ابن كثير، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، (بيروت، ١٣٩٦هـ/١٩٧١م).
٢٨. ابن كثير، البداية والنهاية، مطبعة المعارف، (بيروت، ١٩٧٧م).
٢٩. الكلاعي، ابو الربيع سليمان بن موسى الاندلسي (ت٦٣٤هـ/١٢٣٦م)، الاكتفاء في مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، محمد كمال الدين، ط١، عالم الكتب، (بيروت، ١٤١٧هـ).
٣٠. مسلم أبو الحسين مسلم ابن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، الجامع الصحيح المسمى صيحيح مسلم، دار الجيل (بيروت، د. ت).
٣١. ابن منظور، محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت٧١١هـ/١٢٨٧م)، لسان العرب، ط١، دار صادر، (بيروت، د.ت).
٣٢. النسائي، الحافظ ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ/٩١٥م)، السنن الكبرى، (دار البشائر الاسلامية، ١٩٨٦م).
٣٣. النويري، شهاب الدين احمد بن الوهاب (ت٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، نهاية الارب في فنون الادب، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).
٣٤. النيسابوري، الحاكم محمد بن عبد الله ابو عبد الله (ت٤٠٥هـ/١٠٠٤م)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م).

٣٥. ابن هشام، ابو محمد عبد الملك الحميري (ت٢١٨هـ/٨٣٢م)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا ابراهيم الابياري، عبد الحفيظ شلبي، ط٢، دار الحلبي، (مصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م).
٣٦. الهندي،علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي البرهان فوري (ت٩٧٥هـ/١٥٦٧م)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، ط٥، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)،
٣٧. الواقدي، ابو عبد الله محمد عمر بن واقد (ت٢٠٧هـ/٨٢٢م)، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، ط٣، عالم الكتب (بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).
٣٨. ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، ط١، دار الفكر، (بيروت، د.ت).

ثانيا : المراجع

١-ابن حميد صالح، نضرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم، ط١، دار الوسيلة (بيروت، ١٤١٨م).
٢-الزركلي، خير الدين، الاعلام، ط٣، (بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
٣-الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل احداث، ط٣، دار المعرفة (بيروت، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م).
٤-الغضبان، منير، المنهج التربوي للسيرة النبوية، ط١، دار الوفاء، (الأردن، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
٥-المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ط١، دار العلوم، (بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م).
٦-معطي، د.علي، التاريخ السياسي والعسكري لدولة المدينة في عهد الرسول ﷺ، ط١، مؤسسة المعارف، (بيروت، ١٩٩٨م).

مقدمة ابن خلدون
دراسة نقدية تحليلية

م.د. مصطفى فرحان عوض
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد: أفردت هذا البحث في هفوات ابن خلدون ومجازفاتهِ في كتابه المقدمة، ومن أسباب اختياري الكتابة في هذا الموضوع ثلاثة نقاط رئيسة، أولها: أن أخبارا غير صحيحة، ومفاهيم خاطئة، نجدها رائجة بين كثير من أهل العلم، استقوها من مقدمة ابن خلدون، دون أن ينتبهوا لها. وثانيها: إن كثيرا من أهل العلم– على اختلاف تخصصاتهم– مبالغون في موقفهم من ابن خلدون وسلبيون تجاههُ، حتى أصبح قوله عندهم حجة بذاتهِ، يُحتَج بهِ، ولا يُحتج له وثالثها: إن الجانب الرائع والايجابي من المقدمة حظي باهتمام كبير، فأشبع دراسة وقتل بحثاً، ولكن بعض الهفوات لم يأخذ حقه من البحث والاهتمام، كالذي أخذه الجانب الأول، فجاءت دراستنا هذه لتركز على بعض هذه الهفوات المُهملة، وتساهم في إكمال نظرتنا لمقدمة ابن خلدون، وقد قسمت بحثي الموسوم (مقدمة ابن خلدون دراسة نقدية تحليلية) إلى أربعة مباحث الأول منها: منهج النقد التاريخي عند ابن خلدون ويتضمن أمرين الأول: عرض منهج النقد التاريخي الخلدوني والثاني: هفوات منهج النقد التاريخي لابن خلدون والمبحث الثاني: نماذج من هفوات ابن خلدون في مقدمته وفيه أربعة أمور الأول: في الحديث النبوي والثاني: في تحكم المعاش في أحوال الناس والثالث: في أعمار الدول، والرابع: في التقليد والتمذهب والمبحث الثالث: مغالطات ابن خلدون في كتابه المقدمة وفيه أمران، الأول: مغالطاته وأخطاؤه في مسألة الصفات الإلهية والثاني: مغالطاته في صيغة حتميات أو شبه حتميات، والمبحث الرابع ويتضمن: علم العمران الخلدوني. أسال الله تعالى ان يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم انه سميع مجيب.

عبد الرحمن بن خلدون هو عالم غني عن التعريف، لكننا نعرف به بكلمة موجزة لمن لا يعرفه: هو الأديب الفقيه المؤرخ الناقد ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضري الأشبيلي التونسي المالكي الأشعري (٧٣٢– ٨٠٨هـ) ولد بتونس ونشأ بها، وتقلد مناصب سلطانية عدة عند حكام عصرهِ ببلاد المغرب والأندلس، ثم ترك السياسة سنة (٧٧٦هـ) واعتزل بقلعة بني سلامة بشاهرت– غرب الجزائر– لتأليف كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وضمنه مقدمته التاريخية، وكتابه في العمران البشري وتاريخهِ عن العرب والبربر والعجم وفي

سنة (٧٨٠هـ) خرج من عزلته وعاد إلى تونس وفي سنة (٧٨٤هـ) ارتحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم استقر بهِ المقام في القاهرة، فتولى بها قضاء المالكيه، ومشيخة المدرسة البيبرسية وظل بالقاهرة إلى أن وافته المنية سنة (٨٠٨هـ)[١].

والمقدمة التي نحن في صدد دراستها لا تتضمن المقدمة التاريخية فقط وإنما تتضمنها هي ايضاً والكتاب الأول الخاص بالعمران البشري، وهذا هو المعنى المقصود بمقدمة ابن خلدون عند الباحثين المعاصرين، وإن كان ابن خلدون قد فرّق بين المقدمة التاريخية وكتاب العمران البشري. ومن المعلوم أن النقد هو أساس البحث العلمي في كل العلوم وقد مارسه علماء المسلمين قديماً وحديثاً انطلاقاً من ديننا الحنيف فالقران الكريم فيه انتقادات كثيرة لليهود والنصارى والمشركين وفيه حث على نقد الأخبار وتمحيصها بمختلف الوسائل الممكنة وفي قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ﴾[٢]. وكذلك الأمر في السنة النبوية، فقد كان رسول الله ﷺ ينتقد أصحابه ويقّوم سلوكياتهم عندما يراهم جانبوا الصواب وعلى هذا المنهاج سار الصحابة ﷺ فكانت لهم ردود وانتقادات فيما بينهم وفي مختلف المسائل الفقهية وكتب فقه السلف فيها كثيراً من ذلك وعلى منهاجهم سار السلف الصالح من بعدهم، فمصنفاتهم في علوم الشريعة مليئة بالنقد والردود العلمية، من ذلك كتب الجرح والتعديل : ميزان الاعتدال في نقد الرجال وللنقد العلمي النزيه فوائد كثيرة منها إنه طريق للوصول إلى الحقيقة عندما نتضارب الروايات وتختلف الآراء وانه وسيلة لطلب العلم يجعلهُ يحتكم دوماً إلى النصوص والأدلة قبل النظر إلى الأشخاص وانه ايضاً يساعد أهل العلم على الابتعاد عن التعصب المذموم وتقديس الشخصيات واعتقاد العصمة فيها والله سبحانه وتعالى يقول ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [٣]. على أن يمارس ذلك النقد في إطار من الضوابط الشرعية والعلمية كالتجرد للحق، والتزام الأمانة العلمية وعدم تحميل الأقوال تفسيرات وتأويلات لا تحتملها والبعد عن التعصب المذموم للمذاهب والأشخاص، ومن أخطأ في حق غيره فليعترف بذلك ويستغفر الله ويتوب إليه.

المبحث الأول

منهج النقد التاريخي عند ابن خلدون

أولاً- عرض منهج النقد التاريخي لابن خلدون.

يقوم منهج ابن خلدون في النقد التاريخي على جملة قواعد يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية ونقدها، منها إرجاع الأخبار والآثار إلى طبائع العمران وأحواله. فهي من أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها(٤). وذكر على ذلك أمثلة متنوعة ومن هذه القواعد: تحكيم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة مع ضرورة تطابقها مع طبائع العمران(٥). ومنها ايضاً التركيز على نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد تتضمن رواة الأخبار، وقال إن النظر في المتن من حيث الإمكان والاستحالة سابق على نقد الإسناد- أي نقد الرواة جرحاً وتعديلاً- فلا يرجع إليه- الإسناد حتى يعلم الخبر نفسه، أهو ممكن أم ممتنع فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه، فأصبح ذلك أهم من نقد الإسناد ومقدماً عليه(٦). ثم فرق ابن خلدون بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالأول- أي الخبر الشرعي- وجعل نقد المتن خاصاً بالثاني- أي الخبر البشري- وفي ذلك يقول: }وإنما كان التعديل والجرح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لان معظمها تكاليف إنشائية- أي أوامر ونواه- أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.. وأما الأخبار عن الواقعات- أي إخبار البشر- فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة(٧).

كما أنه انتقد المؤرخين المسلمين انتقاداً لاذعاً وقال إن الفحول منهم لم يرفضوا تُرهات الأحاديث ولا دفعوها والتحقيق عندهم قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل(٨).

ثم قال ان الكبار من هؤلاء الذين ذهبوا بفضل الشهرة والامانة المعتبرة هم عددهم قليل، منهم: محمد بن إسحاق (ت١٥٠هـ)، وسيف بن عمر التميمي (ت٢٠٠هـ) ومحمد بن الكلبي (ت٢٠٤هـ) ومحمد بن عمر الواقدي (ت٢٠٧هـ) وابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) والمسعودي (ت٣٤٦هـ) ثم قال: }وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من الطعن والمغمز

ما هو معروف عند الإثبات، ومشهور بين الحفظة الثقات إلا أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع اثارهم{(٩)}.

ثم أشار ابن خلدون إلى أنه جاء بعد هؤلاء الكبار مؤرخون أرّخوا لمدنهم وأقطارهم ودولهم كأبي حيان مؤرخ الأندلس (ت٤٦٩هـ) وابن الرقيق القيرواني (ت٤١٧هـ) مؤرخ أفريقيا والدول التي كانت بالقيروان ثم قال: }ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، من يحتذى منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال وهؤلاء– دون ذكر لأي منهم– جمعوا الروايات جمعاً دون بحث عن الأسباب في ذكرهم للأخبار{(١٠)}.

وقال ايضاً أن كثيراً من المؤرخين والمفسرين والمحدثين المسلمين أخطأوا في روايتهم للأخبار، لاعتمادهم على مجرد النقل دون أن يحققوها وذكر أن بعض المؤرخين ذكروا المستحيلات في مصنفاتهم ولم يمحصوها، كالمسعودي الذي روى أخبار مستحيلة منها رواية تمثال الزرزور بمدينة روما الذي تجتمع عنده الزرازير كل عام وهي حاملة للزيتون تأتي به إلى هذا المكان وهو منها ايضاً حكاية وجود مدينة مبنية كلها بالنحاس بصحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى(١١) وذكر ايضاً أن من أسباب هفوات المؤرخين في تدوينهم التاريخ منها إنهم يذهلون عن تبدل الأحوال والظروف ومنها ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة عن المتعقب والمنتقد، حتى أن أحدهم لا يحاسب نفسه على الخطأ وهذا هو الذي أوقعهم في الغلط في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر والمبالغة فيها(١٢).

ثانياً– هفوات منهج النقد التاريخي لابن خلدون.

لا نتطرق في مبحثنا هذا عن الايجابيات في منهج النقد الخلدوني، فهي كثيرة وإنما نتطرق لبعض الهفوات التي هي كثيرة أيضاً، لأنها هي صلب بحثنا هذا نتناولها فيما يأتي إجمالاً وتفصيلاً:

أولاً: إنه– أي ابن خلدون– بالغ كثيراً في الدعوة إلى الاعتماد على قانون المطابقة بين الروايات التاريخية، والثابت من التاريخ والواقع الطبيعي، فدعا إلى استخدامه كقانون أساسي، وأهمل استخدام الإسناد في النقد التاريخي ونحن لا ننكر ما لقانون المطابقة من أهمية في

النقد التاريخي ولكننا ننكر عليه مبالغته في الاعتماد عليه وسكوته عن نقائضه من جهة وازدرائه بطريقة نقد الأسانيد من جهة أخرى، فقد غاب عنه أن قانون المطابقة محدود لا يصلح لتحقيق كثير من الأخبار التاريخية التي تدخل في إطار الإمكان العقلي والواقعي والمتعلقة بالسلوكيات والتصرفات العادية، وبالحكم والأمثال والأوامر والنواهي، فهذا النوع من الحوادث التاريخية لا يمكن تحقيقها- في الغالب- إلا عن طريق نقد الأسانيد لا المتون.

وثانياً: إن ما قاله من أن النظر في الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة لتمييز صحيحها من سقيمها هو طريق برهاني لا مدخل للشك فيه[١٣] هو قول مبالغ فيه ولا يكفي لنقد الأخبار وتمحيصها، لان قانونه هذا يدخل الروايات التاريخية في إطار الإمكان العقلي والواقعي، ولا ينقدها ولا يصححها بالضرورة وإنما يستبعد الروايات المستحيلة ويبقي الروايات الممكنة الحدوث تنتظر النقد والتمحيص.

وثالثاً: إن موقفه من النقد عن طريق الإسناد- أي عن طريق الرواة- يتضمن هفوات كثيرة، أولها: إنه ذكر أن التحقيق ينقد الأسانيد- أي الجرح والتعديل- وهو خاص بالأخبار الشرعية- أي الأحاديث النبوية- وهذا عند العلماء لايرقى الى الدقة لان الإسناد يخص كل الأخبار التاريخية دون استثناء فنحن إذا أردنا تحقيق خبر ما تحقيقاً كاملاً فلابد من تحقيقه إسناداً ومتناً. لأن الخبر الذي لا إسناد له هو خبر لا أصل له ولا مصدر فكيف نقبل خبراً هذا حالة؟

وثانيهما: إنه ذكر أن نقد الإسناد هو المعتبر في صحة الأحاديث النبوية، وهو السبيل الموّصل إلى ذلك[١٤] وهو إدعاء غير موفق، لأنه لم يذكر لنا دليلاً على هذا التخصيص ولا يُوجد في علم مصطلح الحديث أن الأحاديث النبوية تُنقد من أسانيدها دون متونها، وإنما الموجود فيه هو أن تنقد إسنادا ومتناً مع التركيز على جانب دون أخر حسب طبيعة كل رواية وقد رّد المحدثون أحاديث صحيحة الإسناد. كما أن زعمه هذا فيه قدح بعلماء الحديث المحققين وإغفال لجهودهم الكبيرة في نقد متون الأحاديث، ومصنفاتهم في هذا الموضوع شاهدة على ما بذلوه في نقد المتون والأسانيد معاً، منها كتاب الموضوعات في الأحاديث المرفوعات، وكتاب العلل المتناهية وهما لابن الجوزي[١٥]، وميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي[١٦] ونقد المنقول لإبن قيم الجوزية[١٧] وهذه المصنفات مطبوعة ومتداولة بين أهل العلم.

وثالثهما: إن قوله بأن نقد المتن مقدم على نقد الإسناد هو قول غير صحيح على إطلاقه ولا يصلح إلا في حالة ثبوت استحالة الخبر، وأما في حالات دخول الخبر دائرة الإمكان العقلي والواقعي فإن الأمر يتغير تماماً وتصبح طبيعة الخبر هي التي تفرض نفسها في التقديم والتأخير أو الجمع بينهما– أي الإسناد والمتن– فقد يكون عندنا خبر ممكن الحدوث يتناول جانباً عادياً من الحياة اليومية لشخص ما لكنهُ يصعب علينا تحقيق نسبته إليه، من حيث متنهِ ولا يتأنى لنا ذلك إلا عن طريق نقد إسناده.

ورابعها:– أي الأخطاء– إنهُ فرّق بين الخبر الشرعي والخبر البشري وهو تفريق غير موفق من حيث الأصل المشترك بينهما، نعم هناك فرق صحيح واضح بين متن الخبر الشرعي وهو الحديث النبوي، وبين متن الخبر البشري فالأول:– إن صحّ– هو قول رسول الله ﷺ.

والثاني: هو قول لإنسان عادي لكن الذي يجمعها هو إن خبر كل منهما حدث تاريخي متعلق ببشر سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً فكل منها ورد إلينا يكفيه واحد وكلاهما يدخل في دائرة الرواية التاريخية إسناداً ومتناً.

ومن هفواته أيضاً أنه– أي ابن خلدون– جعل الخبر البشري هو الذي يخضع لقانون المطابقة من حيث الإمكان والاستحالة واستبعد الخبر الشرعي من أن يخضع لذلك القانون، وخصّه بالنقد من حيث الإسناد جرحاً وتعديلاً وهذا تخصيص غير صحيح ليس فيه لابن خلدون دليل نقلي ولا عقلي كما أنه من الثابت ان كبار المحدثين المحققين نقدوا الأخبار النبوية والبشرية بمنهج واحد جمعوا فيه بين نقد المتون والأسانيد معاً، دون تفريق بينهما.

وأيد الباحث فارون النبهان ما ذهب إليه إبن خلدون ودافع عنه وقال ان: }الروايات الشرعية ليست خاضعة لمنهج عقلي لأنها تدخل في التكليف الشرعي. وهو لا يخضع لقانون العمران من حيث تحكيم العقل وصحته وسلامته لأن ذلك يُلغي دور الشرائع السماوية، ويجعلها تصورات عقلية محدودة{[١٨].

ورداً عليه أقول: إن دين الإسلام جاء بما يتفق مع العقل الفطري السليم تمام الاتفاق، ونوّه بأرباب العقول والألباب والنهى وحثهم على استخدامها ومدحهم عليها والآيات في ذلك كثيرة جداً كما أن الله تعالى قد أنزل أحكامها متفقة مع العقول الصريحة والفطر السليمة، ولا يُوجد في أحكام الإسلام ما يتناقض معها مطلقاً. وأما قوله بأن الروايات

الشرعية ليست خاضعة لمنهج عقلي لأنها تكاليف لاتخضع لقانون العمران من حيث تحكم العقل في صحتها وسلامتها فهو قول مجانب للصواب، لأن الشريعة التي انزلها الله تعالى موافقة لطبيعة الإنسان وفطرته وعقله، قال تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[١٩] والله سبحانه وتعالى لم ينزل ما يتنافى ويتناقض مع طبائع العمران الفطرية الصحيحة، لأنه تعالى انزل كتابه موافقاً للعقل الصريح والفطر السليمة ولم ينزل متناقضاً لها لكنه سبحانه أنزل فيه اموراً لا يدركها العقل البشري لكنه لاينفيها ولا هي تتناقض معه، فدين الإسلام جاء بما يتفق مع العقول السليمة.

المبحث الثاني
نماذج من هفوات ابن خلدون في مقدمته

أولاً- في الحديث النبوي.

تحتوي مقدمة ابن خلدون على هفوات كثيرة وصواب كثير أيضا ونحن نركز على بعض هذه الهفوات دون صوابه لأننا خصصنا بحثنا لهذه الهفوات، ومنها مايأتي:

ذكر ابن خلدون أحاديث نبوية في مقدمته، ورد معظمها بصيغة الاثبات والجزم، دون تمييز بين صحيحها وسقيمها، منها مجموعة من الأحاديث الضعيفة، **أولها** حديث يقول: }**لا واني لا أعلم الغيب الا ما علمني الله**{[٢٠] هذا حديث صحيح المعنى لكنه ضعيف[٢١]. وثانيهما: حديث مفاده انه لما نزل الوحي على رسول الله ﷺ، ذهب الى زوجته خديجة رضي الله عنها، واخبرها بما حدث له، فارادت اختباره فقالت له: }اجعلني بينك وبين ثوبك{، فذهب عنه ذلك، وعرفت أنه ملك وليس شيطانا، وقالت له: }إنه ملك وليس شيطاناً{[٢٢]. هذا الحديث لم أعثر عليه في المصادر الحديثه، ولكنه ضعيف لأن الذهبي ذكره في سير اعلام النبلاء باسناد منقطع[٢٣].

وثالثهما: حديث يقول: }**لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرما**{[٢٤] قال عنه الترمذي: حديث غريب، وضعفه الألباني[٢٥]. **ورابعهما:** حديث يقول: }**سيروا على سير أضعفكم**{، ذكره علي القاري الهروي، ومحمد ظافر المدني في الأحاديث الموضوعة [٢٦]. ورواية ابن خلدون لتلك الأحاديث الضعيفة، وسكوته عنها هو خطأ فاحش، كان عليه أن

يتجنبه، لأنه نسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يثبت انه قاله، ولأنه أوقع القارئ لمقدمته في التشكيك في أقواله.

وأشير هنا الى أمرين في علم الحديث لهما علاقة ببحثنا، أولهما: موقف ابن خلدون من مسألة تقديم الجرح على التعديل، فقال عنهما: }المعروف عن أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل{ وقال أيضاً: }إن الجرح مقدم على التعديل عند الأكثرية{[٢٧]. وهذا كلام لم غير موفق على إطلاقه، لأن المعتمد في علم الجرح والتعديل هو أنه اذا إجتمع الجرح والتعديل في راوٍ واحد معروف وغير مجهول قدم الجرح إذا كان مفسراً، وأما إذا كان مبهماً غير مفسر قدم التعديل على التجريح. وهناك رأي ضعيف يعتمد في التقديم والتأخير على العدد، فإذا زاد عدد المعدلين على الجارحين قدم التعديل، وإذا قل عدد المعدلين قدم الجرح، ولكن هذا الرأي ضعيف وغير معتمد في علم الجرح والتعديل[٢٨].

ثانياً- مسألة تحكم المعاش في أحوال الناس.

قال ابن خلدون عن مسألة المعاش: }واعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش{. والمعاش عنده ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله[٢٩]. وقوله هذا هو الذي جعل الباحث محمود عبد المولى يقول عن ابن خلدون: }يبدو لنا وكأنه رائد المادية التاريخية قبل كارل ماركس بقرون{[٣٠] فهل ما قاله ابن خلدون صحيح؟

أولاً: إن ابن خلدون لم يقصد بقوله في تأثير المعاش على أحوال الناس ما تدعيه الماركسية- الشيوعية- في زعمها أن المادية التاريخية- أي العامل الاقتصادي- هو المحرك الأساسي والوحيد لسلوكيات الناس، لأن هذه النظرية تقوم على الكفر والإلحاد-المادية الجدلية- وهي بلا شك أنها باطلة، جملة وتفصيلاً، ليس هنا مجال إثبات ذلك، لكن تاريخ الماركسية نفسه شاهد على بطلان نظريته، فقد حملت بذور فنائها في ذاتها منذ نشأتها، ثم قضى عليها أبناؤها بأنفسهم قبل أعدائهم وعليه فإنه يبدو أن ابن خلدون كان يقصد بقوله السابق شدة تأثير المعاش على الناس الذين بالغوا في طلب الدنيا، وأنستهم خالقهم وأنفسهم، قال تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ التَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝٢﴾[٣١]. فهو لم يكن ينكر العوامل الأخرى وتأثيرها القوي في أحوال الناس. لذلك وجدته ركز كثيراً على تأثير عامل المناخ والعصبية

في العمران البشري وهذا كثير في مقدمتهِ. وأما الزعم بأن ابن خلدون كان رائد المادية التاريخية فهو كلام باطل من أساسه وافتراء على الرجل العالم المسلم الفقيه.

وثانياً: إننا لا ننكر ما للمعاش من تأثير على البشر في حياتهم الدنيوية، فهو ضروري لهم وطلبه جزء أساسي من حياتهم اليومية لكن الإنسان الذي هو عاقل مريد مسؤول، هو الذي يتحكم في كيفية الاستجابة لتلك الحاجات الضرورية وليست هي المتحكمة فيه فلو كانت هي المتحكمة في ما اختلف الناس في كيفية الاستجابة لها فالأمر في النهاية له لا لها.

وثالثاً: إن ابن خلدون قد بالغ عندما قال: }اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش{ فكلامه هذا يحتمل مجمل تفسيرات فقوله: }نحلتهم من المعاش{ يحتمل أنه يقصد بكلمة المعاش لأن من معاني النحلة: الطريقة والمذهب، والعقيدة، والعطاء، والصدقة[٣٢]. وأي احتمال رجحناه فإن ابن خلدون مبالغ فيه وقد يكون عكس الأمر عندما جعل الإنسان مسلوب الإرادة خاضعاً لتأثيرات المعاش في مختلف أحواله.

ومما يثبت ما قلناه هو أن التاريخ البشري يشهد على أن عقائد ومذاهب كثيرة ظهرت قديماً كالبوذية والبرهمية والطاوية واليهودية والمسيحية وأحدثها الإسلام وكان لها تأثير كبير على أفكار وسلوكيات أتباعها الكثيرين.

ومما يثبت ذلك أيضاً أنه توجد مجتمعات كثيرة ذات طرق معيشية واحدة ومتقاربة جداً في مستواها الاقتصادي لكنها مع ذلك مختلفة في العقائد والمذاهب واللغات والأخلاق والسلوكيات، وقد تكون متناحرة كما هو الحال في الهند ولبنان والعراق. فأين تأثيرات طرق المعاش على هؤلاء.

ثالثاً- في أعمار الدول.

يرى ابن خلدون أن للدول أعماراً لا تتجاوزها، وشبهها بعمر الإنسان الذي يتدرج في النمو، من الطفولة إلى الشيخوخة ثم الموت، فكذلك الدول تبدأ بمرحلة النمو، ثم الازدهار، ثم التراجع والسقوط، وقدّر عمر الدول بثلاثة أجيال، أي ١٢٠ سنة، وأنها لا تتجاوزها في الغالب، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[٣٣]. وتعقيباً عليه أقول:

أولاً: إنني أوافقه عندما قال إن لكل دولة أجلاً لا تتجاوزه فهذه سنّة الله في خلقه. والتاريخ شاهد على ذلك والقرآن الكريم قرر ذلك في آيات كثيرة[٣٤]؛ لكنني لا أوافقه عندما حدد عمر الدول بثلاثة أجيال في الغالب وقدرها بـ(١٢٠) سنة، وهذه هفوة وتحكّم محض في الحكم لا دليل له فيه من النقل، ولا من العقل، ولا من التاريخ. والشواهد على بطلان زعمه كثيرة جداً، فلا توجد أية حتمية عقلية، ولا واقعية تمنع الدول من تجاوز ذلك العمر، فهناك دول عاشت أقل من قرن كالدولة الأموية، ودول عاشت أكثر من قرنين وبعضها أكثر من أربعة قرون. كالدولة الفرعونية والفارسية والعباسية والعثمانية والفرنسية والبريطانية واليابانية والأمريكية فهذه الشواهد ليس استثناءات وإنما هي شواهد كثيرة ومتنوعة.

وثانياً: إن تشبيهه حياة الدول وسقوطها بحياة الإنسان وموته هو تشبيه غير دقيق ولا ينطبق على الحالتين تطابقاً كاملاً. لأن الإنسان إذا شاخ وهرم لابد أن يموت أما الدول فلا تمر بالضرورة بهذه الدورة الحتمية إذا شاخت، فالمجال أمامها مفتوحاً لتتدارك نقائصها وتُجدد طاقاتها وشبابها للنهوض من جديد بفضل جهود أبنائها، فلا يوجد أمامها أي مانع حتمي يمنعها من ذلك فالإنسان مخلوق حي تتحكم فيه قوانين طبيعية حتمية صارمة لا يمكنه الانفلات منها لكن الدول لا تخضع لمثل تلك القوانين الصارمة، لأنها مرتبطة بالجانب الاختياري من حياة الإنسان. وهو مظهر من مظاهر حريته وإرادته وهذا لا يخضع لحتمية القوانين الطبيعية وصرامتها.

وثالثاً: إني أُنبه هنا إلى أمرين هامين قد يعتقد كثير من الناس إن ابن خلدون هو أول من أشار وتكلم عنهما وهو أمر غير صحيح.

أولهما: مسألة سقوط الدول، التي تكلم عنها ابن خلدون وحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال كما سبق بيانه وهذه المسألة تكلم عنها القرآن الكريم في آيات كثيرة دون تحديد صارم لعمر الدول وهو الأمر الذي أخطأ فيه ابن خلدون، وهو نفسه استشهد بالقرآن الكريم للتأكيد على أن للدول أعماراً لا تتجاوزها، والآيات على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ**﴾[٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ **وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾** ﴾[٣٦] وقوله تعالى: ﴿ **وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤﴾ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴿٥﴾** ﴾[٣٧].

وقد توسع في هذا الموضوع المؤرخ الناقد عماد الدين خليل في كتابه التفسير الإسلامي للتاريخ[٣٨].

والأمر الثاني: يخص مسألة مرور الدول بثلاث مراحل في حياتها قبل سقوطها وهذه المسألة ربما يعتقد كثير من الناس أن ابن خلدون هو أول من أشار إليها وهذا غير صحيح فقد أشار إليها القاضي علي بن محمد الماوردي البغدادي (ت٤٥٠هـ) في كتابه تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اختلاف الملك وسياسية الملك فقال: }واعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش لتسرّع النفوس إلى بذل الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة، لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاص الأمر وقلة الخدم{[٣٩].

رابعاً- في التقليد والتمذهب.

كان المسلمون في القرون الأولى على صنفين في أخذهم للأحكام الشرعية الأول يمثل أهل الاجتهاد والإفتاء والثاني يمثل المقلدين لما يقوله الصنف الأول وهم العوام ومن ليس له القدرة على الاجتهاد من أهل العلم فكانوا يقلدون من أرادوا من المجتهدين دون التزام بشخص معين وبلا تمذهب له، ثم تغير الحال في القرن الرابع الهجري وما بعده عندما أصبح العوام وأهل العلم كلهم مقلدين ومتمذهبين لإمام من الأئمة المجتهدين المعروفين[٤٠]. وفي هذا يقول ابن خلدون: ثم انتهى ذلك إلى }الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان ما حسّن الظن بهم، فاقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد، لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال الزمان وافتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة{[٤١].

وقال أيضاً: }ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم. وسدّ باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول في رتبة الاجتهاد ولما خُشي من إسناد ذلك لغير أهله، ومن لا يُوثق برأيه ولا بدينه. فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل من اختص به من المقلدين وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم- أي الأئمة الأربعة- وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سنده

بالروايات لا محصول للفقه اليوم غير هذا، ومدعي الاجتهاد العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده}[٤٢].

وكلامه هذا فيه عرض لواقع التقليد المذهبي وتبرير له واعتراف به وإقرار له عندما لم ينتقده وفيه أيضاً هفوات ومجازفات نبيّن بعضها في النقاط التالية:

أولاً– إن قوله {اقتصر الناس على تقليدهم} وهو قول غير موفق وفيه مغالطة لأن الذي كان سبباً في تقليد هؤلاء الأئمة والتمذهب لهم وترك الاجتهاد ليس الناس مطلقاً وإنما طائفة منهم تمثلت في بعض أهل العلم والسياسيين. ويمكن إبراز ذلك من خلال عرض بعض الأسباب:

أولاً: تقصي كثير من التلاميذ وتلامذتهم لآثار أئمتهم المجتهدين الذي حملهم على الجمود عليها والدعوة إليها بدلاً من السير على منهجهم ونبذ التقليد[٤٣]. والثاني: تشجيع الخلفاء والملوك المستبدين على التقليد كوسيلة لتجهيل المجتمعات لأن فتح باب الاجتهاد فيه ما ينقض عليهم أمرهم بسبب ظلمهم[٤٤]. والثالث: السعي الدؤوب الذي قام به العلماء المقلدون في الدعوة إلى التقليد ومحاربة الاجتهاد قولاً وعملاً. وآخرها: ضعف همم المشتغلين بالعلم في عصر التقليد دفع كثيراً منهم إلى الاكتفاء بالحفظ.

وثانيا– إن قوله بأن الناس قلدوا الأئمة الأربعة دون غيرهم لذهاب الاجتهاد وصعوبة وتشعب العلوم التي هي مواد، هو قول غير صحيح لأن السبب في ذلك ليس ذهاب الاجتهاد وصعوبته، وإنما هو ما صرح به ابن خلدون نفسه عندما قال: {ومنعوا من تقليد سواهم} فهذا المنع هو السبب ودافعه المذمومين، حتى وصل الأمر بمعظم فقهاء المذاهب– في عصر التقليد– إلى جعل أقوال الأئمة الأربعة بمنزلة الكتاب والسنة الإفتاء بوجوب إتباع مذاهبهم وتحريم ما عدها ومنع تقليد غيرهم من الأئمة[٤٥].

وثالثاً– إن قوله بأن من أسباب انتشار تقليد الأئمة الأربعة هو {افتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة} هو قول غير موفق وفيه مغالطة بدليل الشاهدين الآتيين:

أولهما: إن افتقار المجتهدين الأحرار من خارج المذاهب الأربعة سببه انتشار التقليد وتكريسه وفرضه على الناس الأمر الذي أدى إلى قتل الطاقات المتحررة المبدعة ومثال ذلك ما حدث لابن حزم الظاهري الأندلسي (٤٥٦هـ) على أيدي المالكية بالأندلس فقد

كان مجتهداً حراً محرماً للتقليد فتألب عليه هؤلاء وحرّضوا عليه السلطان حتى إنهم منعوا بيع كتبه في الأسواق وربما مزقوها وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه(٤٦).

والشاهد الثاني: هو أنه رغم سيطرة التقليد والتعصب المذهبيين على أهل العلم في عصر التقليد، فإن هذا العصر لم يُعدم من علماء كبار كانت لهم قدرات علمية فائقة وهمم عالية مكنتهم من ممارسة الاجتهاد وكانت لهم اختيارات فقهية حرة، خالفوا فيها حتى مذاهبهم في بعض الأحيان، منهم أبو الخطاب الكلوذاني البغدادي (ت٥١٠هـ) وأبو الوفاء بن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ) وابن الجوزي وابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) وأبو شامة (ت٦٦٥هـ) والعز بن عبد السلام، وتقي الدين بن تيمية، وابن قيم الجوزية(٤٧). فوجود هؤلاء دليل دامغ على أن عصر التقليد المذهبي لم يكن يفتقد إلى المجتهدين الأحرار، وإنما هيمنة التقليد على المجتمع وفرضه على أهل العلم هو الذي عطّل كثيراً من الطاقات وحاصروا هؤلاء الأحرار من توسيع مجالات اجتهاداتهم واستحداث مذاهب جديدة. ومن التحرر من القيود التي فرضت عليهم وما حدث لشيخ الإسلام ابن تيمية على يد المذهبيين المتعصبين معروف ومشهور فإنه لما كسَّر قيود التقليد المذهبي ومارس الاجتهاد الحر المطلق، تألب عليه المقلدون المتعصبون واستعانوا عليه بالسلطان وأدخلوه السجن مراراً حتى مات بداخله سنة (٧٢٨هـ)(٤٨).

المبحث الثالث
مغالطات ابن خلدون في كتابه (المقدمة)

أولاً- مغالطاته في مسألة الصفات الإلهية.

لإبن خلدون مغالطات وأخطاء كثيرة في مسألة الصفات ومواقف السلف والخلف أذكر منها فيما يأتي:

أولاً: إنه ذكر أن في القرآن الكريم آيات كثيرة فيها وصف الله تعالى بالتنزيه المطلق يجب الإيمان بها ووردت فيه أيضاً آيات أخرى بعضها يوهم التشبيه في ذاته تعالى، وبعضها

الآخر يوهم التشبيه في صفاته سبحانه(٤٩) وقوله هذا غامض يحتاج إلى تفسير وتفصيل فهو لم يذكر لنا أمثلة من آيات التنزيه ولا من الآيات الموهمة للتشبيه على حد قوله غير أنه واضح أنه يقصد بآيات التنزيه المطلق تلك الآيات التي وصفت الله تعالى بالحياة، والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والقدرة وهي الصفات التي تسمى بالصفات العقلية وقصد بآيات التشبيه تلك الآيات التي تسمى بالصفات الخبرية. كالتي وصفته تعالى بالحب والود والحكمة واليد والوجه والاستواء والمجيء. والإشكال الذي أثاره ابن خلدون هو إشكال وهمي لا حقيقة له في المنقول ولا في المعقول، بناهُ على نظرة تنزيه ونظر للنوع الثاني نظرة تشبيه وتجسيم انطلاقاً من نظراته للمخلوقات فتوهّم فيه التشبيه. والصحيح في المسألة هو أنه لا توجد في القرآن الكريم آيات توهم التشبيه أصلاً لأن آيات الصفات كلها آيات واضحة محكمة، لا تثير أي اعتراض إذا فهمناها فهماً صحيحاً انطلاقاً من القرآن نفسه بتفسير القرآن بالقرآن وإرجاع محكمه إلى متشابهه والنظر لكل الصفات من خلال آيات أصول التنزيه، منها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾(٥٠) وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾(٥١). فنحن عندما نثبت صفتي السمع والبصر لا نعتقد إنهما كسمع المخلوقين وبصرهم لأننا ننظر إليهما انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ و﴿يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. فالذي أثبتناه هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وقل كذلك في كل الصفات التي زعم ابن خلدون أنها توهم التشبيه، وهي ليست كذلك. ونحن عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾(٥٢)، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾(٥٣).

لا نعتقد بتاتاً أنا نشبه صفات المخلوقين ولا تثير فينا أي إشكال لأننا نفهمها في إطار أصول التنزيه المطلقة. فبما أنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ و﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ فتلك الصفات تليق به تعالى ولا تشبيه فيها ولا تجسيم ولا توهم تجسيماً ولا تشبيهاً. كما وادعى ابن خلدون أن في آيات الصفات ما يوهم النقص كالاستواء والمجيء والوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات(٥٤). وقوله هذا أيضاً غير موفق و يستقيم مع النقل لا مع العقل بدليل المعطيات الآتية: أولاً: إنه نظر إلى تلك الصفات من خلال نظرته إلى صفات المخلوقات وهذا خطأ منهجي فادح لا يصح أن يقع فيه والمفروض أن

ينظر إليها بمنظور نصوص التنزيه ويرجعها إلى المحكمات من آيات الصفات. وثانياً : إنه عندما أثبت لله صفات السمع والعلم والبصر نظر إليها بمنظور التنزيه وعندما تطرق لصفة الاستواء والنزول والوجه نظر إليها بمنظور التشبيه وهذا تناقض واضح فالمفروض أنه كان عليه أن ينظر إليها كلها بمنظور واحد وهو منظور التنزيه، لأنه حتى صفتي السمع والبصر هما أيضاً من صفات المحدثات. وثالثها: أن وصفه لصفات الاستواء والنزول والمجيء واليد بأنه من صفات المحدثين هو وصف غير صحيح فهي في حق المخلوقين ومن صفات المحدثين لكنها بالنسبة لله تعالى هي صفات الكمال تليق به تعالى، ولا يصح القول بأنها صفات المحدثين لأنها صفات أزلية منزهة عن مشابهة صفات المخلوقين، لأن الله تعالى ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وعليه فإن وصف ابن خلدون للصفات التي وصف الله بها نفسه بأنها صفات المحدثين هو كلام غير موفق لأن الله هو الذي وصف نفسه بها فكيف يأتي شخص ويزعم أن تلك الصفات توهم النقص والتشبيه لأنها صفات المحدثين فهذا أمر خطير وطعن في الدين ورد على الحقائق بأنه وصف نفسه بما لا يليق أن يصف نفسه.

ثانياً- مغالطاته في صيغة حتميات أو شبه حتميات.

أصدر ابن خلدون أحكاماً وقوانين كثيرة في صيغة حتميات أو شبه حتميات هي في الأصل مجازفات، إما إنه قالها بلا روية ولا تدبر وإما إنه قالها متعمداً وإما إنه أخطأ في استقرائه لها، وإما إنه جمع بين كل ذلك أو ببعضها. ونحن ننتقده في الحتميات- ما شابهها- التي أصدرها لأنه أخطأ فيها ولم يلتزم بالمنهج الصحيح في استقرائه لها ولأنه تعمد في إصدارها والمبالغة فيها لذا فهو يتحمل مسؤوليتها ولهذا فقد أورد ابن خلدون عشر مجازفات لا يسعني المقام لذكرها كلها بل سنتطرق الى ثلاثة منها وهي: **أولاً:** قوله أن }المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده{[٥٥]، وقوله هذا غير صحيح على إطلاقه وفيه مبالغة شديدة لأنه لا توجد ضرورة شرعية ولا عقلية ولا واقعية تجعل المغلوب مولعاً أبداً بالإقتداء بالغالب في كل أحواله. نعم في المغلوب ميل كبير جداً لتقليد الغالب لكن لا يصح أن نصدر حكماً عاماً صارماً بحيث نقول إن كل مغلوب فرداً كان أو جماعة مولع أبداً بتقليد غالبه في كل أحواله، والأمثلة المؤيدة لما نقول كثير منها أن الرافضة العبيديين لما كوّنوا دولتهم بالمغرب الإسلامي وهيمنوا عليه سنة (٢٩٦هـ) وفرضوا مذهبهم على السنيين بالقوة وقتلوا منهم كثيراً من الأبرياء، لم يستسلم أهل السنة ولا استكانوا فقد قاوموا هؤلاء بكل ما يقدرون عليه من الوسائل السلمية والعسكرية وضربوا أمثلة رائعة بالصبر والجهاد والاستشهاد[٥٦].

والمجازفة الثانية: هي قوله أن أمم السودان تُذعن للرق في الغالب لنقص الإنسانية فيها وقربها من عرض الحيوانات العجم[٥٧]. وقوله هذا هو أيضاً غير صحيح ومجازفة غريبة لأن السبب الرئيسي في إذعان الزنوج إلى الرق غالباً هو كثرة تسلط الشعوب الأخرى عليهم وقهرهم وإذلالهم وتسخيرهم لخدمتهم من جهة وانتشار ثقافة الرقص واللهو والسلبية والقابلية للخضوع بين الزنوج من جهة أخرى. فقوله أن أمم السودان أقل إنسانية ولها قرب للحيوان الأعجم هو كلام باطل شرعاً وواقعاً فالشرع نصّ صراحة على أن البشر أصلهم واحد كلهم لآدم وآدم من تراب وأن أكرمهم عند الله أتقاهم، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾[٥٩].

والمجازفة الثالثة: هي قوله أن }الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء{ كأمة الفرس فقد ملأت العالم كثرة فلما فنيت حاميتم أيام العرب- المسلمين- بقي منهم العدد الكثير، ثم اندثروا كأن لم يكونوا(٦٠). وقوله هذا غير صحيح على إطلاقه فقد يصدق على أمم ولا يصدق على أخرى لأن ما قاله ليس قانوناً عاماً صارماً لأن بعض الأمم تقاوم الهزيمة وتتكيف معها، وتلم شتاتها، وبعض الجماعات تجمعها عقيدتها وأخلاقها فلا تفنى ولا تذوب في غيرها رغم الهزائم التي قد تكون أصابتها وربما قد تظهر من جديد بقوة وفاعلية فتجمع الأعوان وتكون دولة. والأمثلة على ذلك كثيرة منها، أن الطائفة الأباضية تغيرت مفاهيمها وفقدت دولتها سنة (٢٧٦هـ) وتداولت عليها الدول لكنها ما تزال قائمة إلى يومنا هذا ولها نشاط اقتصادي كبير ودور علمي بارز. ومنها أيضاً الطائفة العبيدية الإسماعيلية فقدت دولتها سنة (٥٦٧هـ) لكنها حافظت على جماعتها إلى يومنا هذا ولها نشاط معروف في العالم ومنها أيضاً الطائفة اليهودية فقد تعرّضت لأزمات كثيرة عبر تأريخها الطويل ونكّلت بها بعض الشعوب لكنها مع ذلك لم تفنِ ولا اندثرت ولها في عصرنا الموجود صهيونية. وحتى مثاله الذي ضربه عن أمة الفرس، وقال إنها اندثرت فإن الواقع لا يقبله فهذه الأمة لم تندثر وحافظت على بقائها إلى يومنا هذا، ولها دولة إيران تمثلها وهي ما تزال تحافظ على كثير من تقاليدها القديمة.

المبحث الرابع
علم العمران الخلدوني

ذكر ابن خلدون صراحة أنه اكتشف علماً جديداً سماه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، فما حقيقة هذا العلم الذي اكتشفه؟ نجيب عنه بالنقاط الآتية:

أولاً- كلام ابن خلدون عن العلم الذي اكتشفه.

قال ابن خلدون: عن العلم الذي ذكر أنه اكتشفه: }وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقهُ من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً{(٦١).

ثم قال: }واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، وغريب النزعة غزير الفائدة... وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إليناۓ فالعلوم كثيرة ولم يصلنا منها إلا القليل وهو علم اليونان الذي تُرجم زمن المأمون (ت٢١٨هـ)[٦٢].

ثم أشار إلى أن علمهُ يختلف عن علميّ الخطابة والسياسة وميزه عنهما وقال أن الأول موضوعه الأقوال المقنعة النافعة لاستمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم، والثاني موضوعه السياسة المدنية وهي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. ثم قال في علمه: }فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يُشابهانهۓ[٦٣].

وذكر أيضاً أن علمه هذا لم يركز عليه الحكماء من قبله ربما لأنهم ركزوا على العناية بالثمرات وعلمه هذا ثمرته في الأخبار فقط.

ثانياً- التعليق على ابن خلدون فيما يخص علم العمران.

وتعليقاً على ما ذكره ابن خلدون أقول: أولاً إنه كان غامضاً وغير دقيق في تعريفه للعلم الذين قال إنه اكتشفه وفي تحديده أيضاً لموضوعه بدليل الشواهد الآتية: **أولها:** إنه كان يتكلم عن قانون المطابقة في تمحيص الأخبار وقال عنه معيار صحيح يتحرى }به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول في تأليفناۓ ثم قال مباشرة }وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياًۓ[٦٤]. فهذا خلط واضح بين منهج تحقيق الخبر ومنه قانون المطابقة الذي كان يتكلم عنه وبين علم العمران الذي قال أنه مستقل بموضوعه ومسائله. وتعريفه لعلم العمران البشري لا ينطبق على قانون المطابقة الذي هو من خطوات منهج نقد الأخبار وتمحيصها. **والشاهد الثاني:** هو إنه ميز علمه الجديد عن علمي الخطابة والسياسة وقال إنه يختلف عنهما من حيث موضوعه رغم إنه ربما يُشابهها. وقوله هذا فيه خلط وغموض وغياب التصوّر الكامل للعلم الجديد، فهو إن كان

يقصد بعلمه الجديد منهج تحقيق الخبر ومنه قانون المطابقة فإن التمييز بينه وبينهما في غير محله لأن الأول– أي منهج تحقيق الخبر– موضوعه ماضي الاجتماع البشري والآخران موضوعهما الحاضر المرتبط بالخطابة والسياسة وعندما يتحولان إلى ماضٍ يصبحان موضوعاً للعلم الأول الذي هو منهج تحقيق لأخبار الماضي على اختلافها وتنوعها.

والشاهد الثالث: هو إنه– أي ابن خلدون– عندما ذكر سبب عدم تركيز الحكماء والعلماء على علمه الجديد قال لعله صرفهم عن ذلك تركيزهم على العناية بثمرات العلوم الأخرى في حين أن علمه الجديد إنما ثمرته في الأخبار فقط. وإن كانت مسائله في ذاته واختصاصها شريفة لكن، }ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة لهذا هجروه{(٦٥) فواضح من كلامه إنه يقصد منهج تحقيق الروايات ونقدها لأنه هو الذي ثمرته تصحيح الأخبار وعلم العمران البشري ليس ثمرته تصحيح الأخبار وإنما هو نفسه موضوع لمنهج تحقيق الأخبار. فهذا دليل قوي على أن ابن خلدون لم يكن له تصوّر واضح وكامل وصحيح عن العلم الذي قال إنه اكتشفه فلم يُقدم لنا تعريفاً دقيقاً له ولم يُفرق بينه وبين منهج نقد الأخبار.

الشاهد الرابع: هو إنه– أي ابن خلدون– في ختام كلامه عن طبيعة العمران في الخليقة، تخلّص من ذلك الغموض والخلط بين منهج تحقيق الأخبار وعلم العمران البشري هذا أولها وإما ثانياً إن ابن خلدون قال عن العلم الذي ذكر أنه اكتشفه أن الله ألهمه إياه إلهاماً(٦٦). وقوله هذا فيه غموض والتباس لأن مفاده إن اكتشافه لذلك العلم حدث بلا مقدمات وهذا لم يوفق به بدليل الشواهد الآتية:

أولها: إنه هو شخصياً اعترف في موضع سابق من المقدمة إنه اكتشف العلم الجديد، إنما }أعثر عليه البحث وأدى إليه الغموض{(٦٧). وثانياً: إنه– ابن خلدون– كان غير موفقا في تعريفه للعلم الجديد. وثالثاً: إن ابن خلدون قال إن العلم الذي اكتشفه يبدو مستنبط النشأة وإنه لم يقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة فهل لأنهم غفلوا عنه أم إنهم كتبوا فيه واستوفوه ولم يصل إليها. وإلى هنا نصل إلى السؤال الذي يطرح نفسه وهو هل يعد ابن خلدون مؤسس علم العمران البشري؟ ونجيب بالشواهد الآتية:

أولها: إن القرآن الكريم تطرق لعلم العمران البشري في آيات كثيرة قبل ابن خلدون بقرون عديدة وذلك بأن القرآن الكريم أكّد على أن العمران البشري محكوم بسنن وقوانين لا

تتبدل ولا تتحول، وإنها تحكم الإرادة والجماعات والأمم على حد سواء ومنها آيات كثيرة تنص على ذلك كقوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾ ﴾[٦٨]، وقوله: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾[٦٩].

وأما الآيات التي ذكرت تفاصيل قوانين علم العمران وسننه منها سنة التدافع، قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾[٧٠]، ومنها سنة تكذيب المترفين للرسل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[٧١]، ومنها سنة الأمم والدول وحتمية سقوطها، قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴿١٤٠﴾ ﴾[٧٢]. ومنها قانون تغيير الأنفس والمجتمعات، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴿١١﴾ ﴾[٧٣] وغيرها من السنن التي سنها القرآن الكريم.

والشاهد الثاني: هو السنة النبوية هي أيضاً أشارت صراحة إلى وجود علم العمران البشري، عندما نصت على وجود قوانين تحكم سلوكيات البشر في الماضي والحاضر والمستقبل فمن ذلك أن رسول الله ﷺ قال للصحابة: }**لتتبعن سنن الذين قبلكم شبراً بشبر، وذراع بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه،** قالوا: يا رسول الله، اليهود النصارى؟ قال: **فمن إذن**{[٧٤]. وفي حديث آخر أن رسول الله ﷺ والصحابة مروا بشجرة سدر للكفار يُعلقون عليها أسلحتهم ويعكفون عليها ويسمونها ذات أنواط، فقال الصحابة لرسول الله: إجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال: }**الله أكبر إنها السنن، هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة، قال موسى** عليه السلام**: إنكم قوم تجهلون**{. ثم قال رسول الله ﷺ: }**إنكم لتركبن سنن قبلكم**{[٧٥]. وفي حديث آخر أن رسول الله ﷺ أنه قال: }**لا تترك هذه الأمة شيئاً من سنن الأولين حتى تأتيه**{[٧٦]. وبذلك يتبين مما ذكرناه عن علم العمران البشري في القرآن والسنة أن هذا العلم هو علم شرعي إنساني، شرعي لأن الشرع نص على وجوده وذكر كثيراً من قوانينه وحث على دراسته بحثاً وتدبراً. وإنساني لأنه يخص العمران البشري كله والبحث فيه مفتوح للبشرية جمعاء.

الخاتمة

وختاماً لبحثنا هذا يتبين لنا أننا توصلنا إلى نتائج كثيرة، هي مبثوثة في ثناياه، منها أن ابن خلدون لم يكن موفقاً في طرحه لمنهج النقد التاريخي، ولا هو مكتشفه، فعرض لنا منهجاً ناقصاً، تخللتهُ كثير من الهفوات، وازدرى فيه بمنهج أهل الحديث وضخّم فيه أهمية نقد المتن على حساب الإسناد ولم يتخذ منهما موقفاً صحيحاً كما إنه أغفل ذكر طائفة من كبار المؤرخين والمحققين المسلمين، كانت لهم مشاركات رائدة في نقد الأخبار وتمحيصها لكنه ألحقهم بالمؤرخين الذين وصفهم بالبلادة والتعصب وقلة العلم.

ومنها إننا ذكرنا طائفة من الروايات التاريخية كان ابن خلدون قد نقدها وهي في الأصل لم يكن نقدها جديداً فقد سبقه إلى نقدها محققون آخرون دون أن يُشير هو– أي ابن خلدون– إليهم ولا ندري هل كان على علم بهم أو إنه تعمّد إغفالهم؟ مع أننا نميل إلى الظن بأنه كان على علم بهم أو ببعضهم على الأقل.

ومنها أيضاً إنه تبين– من خلال الأمثلة التي ذكرناها– إنه كانت لابن خلدون هفوات تاريخية كثيرة دلّت على إنه لم يلتزم بمنهج النقد التاريخي الذي عرضه في مقدمته التاريخية فلم يتقيد به في تاريخه ولا في كتابه عن العمران البشري ويتبين أيضاً أنه–أي ابن خلدون– أصدر أحكاماً كثيرة بعضها في صيغة حتميات صارمة ناقشناه فيها ورددنا عليه بشواهد تاريخية ومنطقية كثيرة وبيّنا أنه كان في بعضها مجازفاً، وفي أخرى مُغالطاً، وفي أخرى مُتعصباً، وفي أخرى مُخطئاً.

ومنها أن قوله بأنه هو مكتشف علم العمران البشري هو قول غير موفق، فليس هو مكتشفه ولا مبدعه ولا مؤسسه، لأن القرآن الكريم هو أول من تكلم عن ذلك وأكد عليه لكنه– ابن خلدون– مع ذلك يُعد هو مؤسسه بالنظر إلى غيره من أهل العلم، فقد كان له فيه فضل السبق والتوسع فيه وإفراده بالتأليف، وتقعيد كثير من قواعده فجاء عمله هذا ثمرة متأخرة للعلوم الشرعية والحضارة الإسلامية معاً.

وأخراً رحم الله عبد الرحمن بن خلدون وغفر لنا ولهُ، والحمد لله أولاً وأخيراً وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجميعن.

هوامش البحث

[١] ابن العماد الحنبلي، ابو الفلاح عبد الحي بن أحمد العسكري الحنبلي المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ: ٩/١١٤-١١٥، الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، دار الفكر، بيروت (د.ت): ١/٣٣٧-٣٣٨.

[٢] سورة الحجرات: الاية ٦.

[٣] سورة يوسف: الاية ٧٦.

[٤] ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م: ٤/٢٨-٢٩.

[٥] المصدر نفسه: ٤/٢٨-٢٩.

[٦] المصدر نفسه: ٤/٢٨-٢٩.

[٧] ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

[٨] المصدر نفسه: ٣.

[٩] المصدر نفسه: ٤.

[١٠] ابن خلدون، المقدمة: ٤.

[١١] ابن خلدون، المقدمة: ٨/٢٩.

[١٢] المصدر نفسه: ٨/٩/١٠.

[١٣] ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

[١٤] ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

[١٥] ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، الموضوعات في الأحاديث الموضوعة، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، والعلل المتناهية، دار الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

[١٦] الذهبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

[١٧] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥٢هـ)، نقد المنقول، مؤسسة الرسالة، ط٣، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(١٨) محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨: ١٢٢.

(١٩) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة: ٧٣.

(٢١) الألباني، محمد ناصر الدين، الأحاديث الضعيفة المكتبة الإسلامية، عمان– الأردن، ١٤٠٤هـ: ١١٩٨/٣.

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة: ٧٤.

(٢٣) المصدر نفسه: ١١٦/٢.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة: ٣١٠.

(٢٥) الترمذي، ابو عيسى، عبد الرحمن محمد عثمان، سنن الترمذي، دار الفكر، ط٣، ١٣٩٩هـ: ٤٩٤/٤ وما بعدها، الألباني، الأحاديث الضعيفة: ١١٧١/٣.

(٢٦) علي القاري: الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة، ط٢، بيروت، المكتب الاسلامي (د.ت): ٢٣٦، محمد ظافر المدني، تحذير المسلمين من الاحاديث الموضوعة، ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٥هـ: ١٣٩.

(٢٧) ابن خلدون، المقدمة ٢٤٥ وما بعدها.

(٢٨) محمود الطلحان، تيسير مصطلح الحديث، الجزائر، دار رحاب (د.ت): ١٤٧.

(٢٩) ابن خلدون: المقدمة: ٩٠–٣٠١.

(٣٠) محمود عبد المولى: ابن خلدون وعلوم المجتمع، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠م: ٨٩.

(٣١) سورة التكاثر: الآية ١–٢.

(٣٢) علي بن هاديه: القاموس الجديد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت): ١٢٠٦–١٢٠٦٧.

(٣٣) سورة الأعراف: الآية ٣٤.

(٣٤) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ٢٥٥ وما بعدها.

(٣٥) سورة آل عمران: الآية ١٤٠.

[٣٦] سورة الأعراف: الآية ٣٤.

[٣٧] سورة الحجر: الآية ٤-٥.

[٣٨] انظر: عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ: ٢٥٥ وما بعدها.

[٣٩] زهير ديلمي: النظرية السياسية عند الماوردي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م: ٢١٠ وما بعدها.

[٤٠] ولي الله الدهلوي: الإنصاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، ط٣، دار النفائس، ١٩٨٣م: ٦٨ وما بعدها، ٨٧ وما بعدها.

[٤١] ابن خلدون: المقدمة: ٣٦١.

[٤٢] ابن خلدون: المقدمة: ٣٥٥.

[٤٣] أبو زهرة، الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠م: ٢٩٦.

[٤٤] المصدر نفسه: ٢٩٧.

[٤٥] ابن شامة، شهاب الدين عبد الرحمن المقدسي (ت٦٦٥هـ): المؤمل للرد على الأمر الأول، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م: ٢١٧، ٢١٨-٢٢٧؛ والمقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ): المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، (د.ت): ٣٤٤/٢؛ وابن خلدون: المقدمة، ٣٦١؛ وعمر سليمان الأشقر: المدخل في دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ط٢، الأردن، دار النفائس ١٩٩٨م: ١٧٦.

[٤٦] ابن خلدون: المقدمة: ٣٥٤.

[٤٧] ابن رجب البغدادي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، الدمشقي الحنبلي (ت٧٩٥هـ): الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م: ١٤٨-١٩٠؛ وابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب: ١٥٥/٧ وما بعدها.

[٤٨] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القزويني الدمشقي: البداية والنهاية، القاهرة، (د.ت)، الحوادث ما بين سنتي، ٧٠٠- ٧٢٨هـ.

[٤٩] ابن خلدون: المقدمة: ٣٦٧.

(٥٠) سورة الشورى: الآية ١١.

(٥١) سورة الإخلاص: الآية ١-٤.

(٥٢) سورة طه: الآية ٥.

(٥٣) سورة الرحمن: الآية ٢٧.

(٥٤) ابن خلدون، المقدمة: ٣٧٦.

(٥٥) ابن خلدون، المقدمة: ١١٦.

(٥٦) إبراهيم التهامي: جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط١، الجزائر، دار الرسالة، ١٤٢٢هـ: ٢٢٢ وما بعدها.

(٥٧) ابن خلدون: المقدمة: ١١٧.

(٥٨) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٥٩) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(٦٠) ابن خلدون، المقدمة: ١١٦-١١٧.

(٦١) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ٢٩.

(٦٣) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٤) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩-٣١.

(٦٥) ابن خلدون، المقدمة: ٣٠.

(٦٦) ابن خلدون، المقدمة: ٢٩.

(٦٧) المصدر نفسه: ٢٩.

(٦٨) سورة الأحزاب: الآية ٦٢.

(٦٩) سورة الأحزاب: الآية ٣٨؛ وذكر في سورة فاطر: الآية ٤٣؛ وذكر في سورة آل عمران: الاية ١٣٧؛ وذكر في سرة الإسراء: الآية ٧٧؛ وسورة غافر: الآية ٨٥؛ وسورة الفتح: الآية ٢٣؛ وسورة الإسراء: الآية ٩٤.

(٧٠) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(٧١) سورة الزخرف: الآية ٢٣.

(٧٢) سورة آل عمران: الآية ١٤٠؛ وذكر في: سورة الأعراف: الآية ٣٤.

(٧٣) سورة الرعد: الآية ١١.

(٧٤) البخاري: الصحيح: ٣/١٢٧٤؛ ومسلم: الصحيح: ٤/٢٠٥٤.

(٧٥) ابن حبان: صحيح ابن حبان، حققه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م: ١٥/٩٤؛ والترمذي: السنن، ٤/٤٧٥؛ وابن أبي عاصم: كتاب السنة، حققه: الألباني، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ: ١/٧٦.

(٧٦) ابن حجر: فتح الباري: ١٣/٣٠١؛ والهيثمي: مجع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ: ٧/٢٦١؛ وابن خلدون: المقدمة: ٢٩ وما بعدها.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- **البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت٢٥٦هـ).**

١- الصحيح، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

- **الترمذي، أبو عيسى الترمذي، عبد الرحمن محمد عثمان (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م).**

٢- السنن، ط٣، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

- **ابن تيمية، تقي الدين بن تيمية.**

٣- منهاج السنة النبوية، ط دار الكتب العلمية، (د.ت).

- **ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ).**

٤-الموضوعات في الأحاديث الموضوعات، ط١، بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٥- العلل المتناهية، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- **ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ).**

٦- فتح الباري، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، ط١٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م).

٧- صحيح ابن حبان، حققه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت٨٠٨هـ).

٨- المقدمة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ).

٩- ميزان الاعتدال، حققه: علي معوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

- ابن رجب البغدادي، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي الدمشقي، الحنبلي (ت٧٩٥هـ).

١٠- الذيل على طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمد حماد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.

- ابو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن المقدسي (ت٦٦٥هـ).

١١- المؤمل للرد على الأمر الأول، الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٨م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).

١٢- البدر الطالع، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

- ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العكبري الحنبلي المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ).

١٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، ط١، بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٣هـ.

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر (ت٧٥٢هـ).

١٤- نقد المنقول، ط٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ/١٣٣٢م).

١٥- البداية والنهاية، القاهرة، (د.ت).

- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ).

١٦- السنن، ضبط: محمد مصطفى الأعظمي، ط١، الرياض، طبع شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ.

- **المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ).**

١٧- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، المكتبة الثقافية الدينية، (د.ت).

- **مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ).**

١٨- الصحيح: ضبط محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العربية (د.ت).

- **الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ).**

٢١- مجمع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

- **الألباني، محمد ناصر الدين الألباني.**

٢٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، الأردن- عمان، المكتبة الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

- **إبراهيم التهامي.**

٢٣- جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، ط١، الجزائر، دار الرسالة، (د.ت).

- **أبو زهرة، محمد أبو زهرة.**

٢٤- تاريخ الجدل، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٠م.

- **زهير ديلمي.**

٢٥- النظرية السياسية عند الماوردي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م/٢٠٠٥م.

- **ابن أبي عاصم.**

٢٦- كتاب السنة، حققه الألباني، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

- **علي القاري.**

٢٧- الأسرار المرفوعة في الأخبار المرفوعة، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، (د.ت).

- **علي بن هاديه.**

٢٨- القاموس الجديد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت).

- **عمر سليمان الأشقر.**

٢٩- المدخل في دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، ط٢، الأردن، دار النفائس، ١٩٩٨م.

- **عماد الدين خليل.**

٣٠- التفسير الإسلامي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **محمد ظافر المدني.**

٣١- تحذير المسلمين من الأحاديث الموضوعة، ط١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٥هـ.

- **محمود الطحان.**

٣٢- تيسير مصطلح الحديث، الجزائر، دار رحاب، (د.ت).

- **محمد فاروق النبهان.**

٣٣- الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

- **محمود عبد المولى.**

٣٤- ابن خلدون وعلوم المجتمع، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠م.

- **ولي الله الدهلوي.**

٣٥- الإنصاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٣، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٣م.

العلامة الكوراني ودوره في الدولة العثمانية

وليد عبد الملك كتانة

مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمةً للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنّ جهود العلماء تتفاوت في أثرها وتأثيرها لأسباب كثيرة بعضها ذاتي وبعضها موضوعي، ومنهم من يرتبط اسمه بحدث ما، أو بشخص ما، فتذيع شهرته بين الناس، ومن العلماء الذي برزوا بسبب قدراتهم العلمية الكبيرة حتى تبوء المكانة الرفيعة العلامة شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، الذي كانت شهرته سبباً في تدريس السلطان محمد الفاتح وأولاده.

وهذا البحث خصصته للتعريف بالعلامة الكوراني، والموسوم (العلامة الكوراني ودوره في الدولة العثمانية)، ولاسيما أن الكوراني إمام عالم مفسّر ومحدث ومربي كبير، ولذا اقتضت خطة البحث ان تكون من المقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأوّل: حياة الكوراني– رحمه الله–، وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: اسمه ونسبه وولادته.

المبحث الثاني: نشأته وطلبه للعلم.

المبحث الثالث: شيوخه وتلاميذه.

المبحث الرابع: المناصب التي تولاّها.

الفصل الثاني: مكانته العلمية وآثاره. وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: مكانته العلمية.

المبحث الثاني: آثاره.

الفصل الثالث: ملامح دوره التاريخي ووفاته.

سائلاً الله تعالى أن أكون قد وفقت في التعريف بهذا العلامة الكبير تغمده الله برحمته الواسعة، وألحقنا وإياه في زمرة عباده الصالحين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين... وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

الفصل الأول
حياة الكوراني رحمه الله

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل- ولادته واسمه ونسبه وكنيته ولقبه.

١. اسمه:

اختلف في اسمه على أقوال، فأغلب من ترجم له قال هو:

أحمد بن إسماعيل[١]، إلا أن السخاوي قال: }وَرَأَيْت من زَاد فِي نسبه يُوسُف قبل إِسْمَاعِيل{[٢].

واختلفوا في ما بعد إسماعيل، فقيل: }أَحْمد بن إِسْمَاعِيل بن عُثْمَان{[٣].

وبعضهم أسقط عثمان فقيل: }أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم{[٤].

وأتم من هذا: }أَحْمد بن إِسْمَاعِيل بن عُثْمَان بن أَحْمد بن رشيد بن إِبْرَاهِيم شرف الدّين ثمَّ دعِي شهَاب الدّين الشهرزوري الْهَمدَانِي التبريزي الكوراني ثمَّ القاهري{[٥].

٢. ولادته:

وُلِد الكوراني في الثالث عشر من ربيع الأوّل عام (٨١٣هـ/١٤١٠م)، وهو المشهور، وقيل: عام (٨٠٩هـ/١٤٠٦م)، وهو قول ضعيف[٦].

وكان مولده في قرية كوران[٧]، وعلى وجه التحديد في قرية جلولاء [٨] من كوران[٩].

٣. لقبه:

اشتهر الكوراني بلقب شهاب الدين[١٠].

ويقال له: شمس الدين[١١] وشرف الدين[١٢]، وشمس الملّة والدين[١٣]، والشهاب[١٤]. وذكر السخاوي أنه يلقب (شرف الدين) ثم دعي (شهاب الدين)[١٥].

٤. كنيته:

يكنى بأبي العباس[١٦]، ولم أقف على خلاف هذا.

المبحث الثاني- نشأته وطلبه للعلم.

لم تتوافر معلومات كافية عن نشأة الكوراني ولا عن بدايات طلبه العلم، وكذلك لا تتوافر معلومات كافية عن أُسرته.

وتذكر المصادر أنه ابتدأ رحلته في طلب العلم بحفظ القرآن الكريم، وتلاه بالقراءات السبع، وقرأ الكشّاف وحاشية التفتازاني عليه، ثم أخذ النحو، وعلم البيان، والمعاني، والعروض. وفي هذه المرحلة أخذ العلم كذلك عن علماء آخرين، وتحول بعد ذلك إلى حصن كيفا(١٧)، ودرس العربية، ثم ارتحل بغداد وأخذ عن علمائها جملة من الفنون. وارتحل من أجل طلب العلم إلى دمشق سنة (٨٣٠هـ/١٤٢٧م)، ثم إلى بيت المقدس. وفي حدود سنة (٨٣٥هـ/١٤٣٢م) قدم إلى القاهرة، وكان يعاني من العوز؛ لكنه كان صبوراً ذا عزيمة، وابتدأ طلبه العلم في القاهرة فسمع صحيح البخاري وصحيح مسلم، وشرح الألفية في الحديث للعراقي والشاطبية، والحاوي، ولازم حضور المجالس العلمية وغيرها كمجلس قراءة صحيح البخاري بحضرة السلطان(١٨):

وقد تعرض الكوراني لمحنة فقد تشاحن مع أحد الأشخاص فتسابا، مما أدى إلى جلده ونفيه، وفي هذا يقول الشوكاني: }وقبح الله هذه المجازفات والاستحلال للدماء والأعراض، بمجرد أشياء لم يوجب الله فيها إراقة دم ولا هتك عرض فإن ضرب هذه العالم الكبير نحو ثمانين جلدة ونفيه، وتمزيق عرضه، والوضع من شأنه بمجرد كونه شاتم من شاتمه ظلم بين، وعسف ظاهر، ولاسيما إذا كان لا يدري بانتساب من ذكر إلى ذلك الإمام. لا جرم قد أبدله الله بسلطان خير من سلطانه، وجيران أفضل من جيرانه، ورزق أوسع مما منعوه منه، وجاه أرفع مما حسدوه عليه فإنه لما خرج توجه إلى مملكة الروم. وما زال يترقى بها حتى استقر في قضاء العسكر وغيره وتحول حنفيا، وعظم اختصاصه بملك الروم ومدحه وغيره بقصائد طنانة، وحسنت حاله هنالك جدًا بحيث لم يصر عند (السلطان محمد مراد) أحظى منه. وانتقل من قضاء العسكر إلى منصب الفتوى وتردد إليه الأكابر وشرح (جمع الجوامع) وكثر تعقبه للمحلى وعمل تفسيرًا، وشرحًا على البخاري وقصيدة في علم العروض نحو ستمائة بيت. وأنشأ باسطنبول جامعًا ومدرسة سماها دار الحديث وانثالت عليه الدنيا. وعمر الدور وانتشر علمه فأخذ عليه الأكابر وحج في سنة إحدى وستين وثمانمائة ولم يزل على جلالته حتى ماتζ(١٩).

المبحث الثالث: شيوخه وتلاميذه

أولاً- شيوخه:

تتلمذ الكوراني على عدد من الشيوخ، أذكرهم على حسب قدمهم في تلقيه العلوم عنهم.

١. **القزويني البغدادي:** هو عبد الرحمن بن محمد، وقيل: ابن عمر الشافعي القزويني الحلاّلي البغدادي، زين الدين. ولد سنة (٧٧٣هـ/١٣٣٣م). أخذ العلم عن أبيه، وبرع في الفقه، والقراءات، والتفسير وغيرها، وكان يروي صحيح البخاري بالإسناد، برع في العلوم المختلفة، وكانت له اليد الطولى في علوم البيان والمعاني. وكانت له مصنفات في القراءات وشرح الطوالع، توفي سنة (٨٣٦هـ/١٤٣٣م) في جزيرة ابن عمر وقد لازمه الكوراني وأخذ عنه القراءات السبع، والفقه، والنحو، والمعاني، والبيان، والعروض[٢٠].

٢. **جلال الدين الحلوائي:** محمد بن يوسف بن الحسين بن محمود الحلوائي التبريزي الشافعي، كان مقيماً بحصن كيفا من ديار بكر، ثم رحل إلى حلب، فمصر، فمات بحمص في طريق عودته إلى حصن كيفا سنة (٨٣٨هـ/١٤٣٥م) أخذ عنه الشيخ الكوراني علوم العربية[٢١].

٣. علاء الدين البخاري: هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي الحنفي، ولد سنة (٧٧٩هـ/١٣٧٧م) ببلاد العجم، ونشأ بها، وتلقى العلم عن أبيه، وخاله، والسعد التفتازاني[٢٢] وغيرهم، ثم ارتحل في شبابه إلى الأقطار؛ لطلب العلوم من الفقه، واللّغة، والمنطق، وعلوم البلاغة وغيرها. وتوجه إلى الهند ونشر العلم بها، ثم قدِم مكة وجاور بها، وبعدها ارتحل إلى مصر وأفاد الناس وعظّمهُ الأكابر، وفي عام (٨٣٠هـ/١٤٢٧م) أو بعدها بقليل تحوّل إلى دمشق، والتقى به الكوراني هناك وأخذ عنه. مات علاء الدين عام (٨٤١هـ/١٤٣٧م)[٢٣].

٤. **ابن حجر العسقلاني:** هو أحمد بن علي بن محمد بن محمد الكناني العسقلاني المصري. وُلِدَ سنة (٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، ونشأ يتيماً، وحفظ القرآن في الصغر، ثم حفظ عدّة متون في الفقه، والحديث، والأُصول، والنحو، وحاز أغلب الفنون، ثم أقبل بكلّيته على فنّ الحديث، وحمل جملة نافعة من علم الحديث سنداً ومتناً وعللاً ونحوها. وارتحل إلى الشام والحجاز واليمن ومكّة حتى صار إماماً، حافظاً، محدّثاً، مؤرّخاً أديباً، مؤلّفاً، فقيهاً. وقد زادت مؤلفاته على مائة وخمسين مصنّفاً منها: فتح الباري بشرح صحيح

البخاري، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الإصابة في تمييز أسماء الصحابة، وغيرها كثير، وهي مؤلفات ضخام عظيمة النفع. وتتلمذ على يديه مئات الطلاّب وكان من بينهم الكوراني، فقد لازمه نحو عشر سنين، وقرأ عليه صحيح البخاري، وشرح الألفية للعراقي(٢٤). قال ابن حجر: }وهذا الكوراني كان قدِم علينا من عشر سنين طالب علم، وهو في غاية القلّة والذلّة، فقرأ عَلَيّ البخاري، ودار على بعض الشيوخ{(٢٥). توفى ابن حجر العسقلاني سنة (٨٥٢هـ/١٤٤٨م)(٢٦).

٥. **المقريزي:** أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد الحسيني العبيدي البعلي الأصل، ويُعرف بابن المقريزي، أبو العباس، محدّث، فقيه، مؤرّخ، ولي حسبة القاهرة. قال عنه ابن حجر: }له النظم الفائق، والنثر الرائق، والتصانيف الباهرة لا سيما في تاريخ القاهرة، فإنه أحيا معالمها، وأوضح مجاهلها، وجدّد مآثرها وترجم أعيانها{(٢٧). اشتغل بالتآليف، وزدات مؤلفاته على مائتي كتاب منها: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ودرر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، وإمتاع الأسماع والسلوك في معرفة دول الملوك، وقد أفاد الطلاب ومنهم الكوراني الذي قرأ عليه بالقاهرة صحيح مسلم والشاطبية. قال المقريزي: }وقرأ عليّ صحيح مسلم والشاطبية، فبلوت منه براعةً وفصاحة ومعرفة تامّةً لفنونٍ من العلم ما بين فقه، وعربية، وقراءات وغير ذلك{(٢٨). توفى المقريزي عام (٨٤٥هـ/١٤٤١م) بالقاهرة(٢٩).

٦. **الزركشي:** أبو ذر الزين أو زين الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي. ولد سنة (٧٥٨هـ/١٣٥٧م) بالقاهرة ونشأ بها، وحفظ القرآن والعمدة والمحرر، وأخذ عن علماء عصره وأجازوا له، ثم ارتحل إلى دمشق، وأخذ عن علمائها، ثم ابتدأ الإفتاء والتدريس، وارتحل بعد ذلك إلى نَابُلُس(٣٠)، والخليل(٣١)، وبيت المقدس، ثم عاد إلى مصر. وكان مسند مصر في زمانه، وسمع منه الكوراني صحيح مسلم بمصر. توفي الزركشي سنة (٨٤٦هـ/١٤٤٢م)(٣٢).

٧. **الشرواني:** محمد بن إبراهيم الشَّرْواني القاهري الشافعي. ولد سنة (٧٧٨هـ/١٣٧٦م)، وقيل: سنة (٧٨٠هـ/١٣٧٨م). حفظ القرآن وأخذ عن علماء عصره، قدم القاهرة سنة (٨٣٠هـ/١٤٢٧م)، وأخذ الناس عنه شرح المنهاج، والمطوّل، وشرح المواقف، وبعض شرح العمدة. قال السيوطي عنه: }أحد أفراد الدهر في علوم المعقولات وقرين شيخنا

محيي الدين الكافيجي[٣٣] مع التصوّف والإنجماع عن بني الدنيا[٣٤]. مات الشرواني سنة (٨٧٣هـ/١٤٣٤م) مبطوناً[٣٥].

٨. **علاء الدين القلقشندي:** علي بن أحمد بن إسماعيل بن محمد القرشي القاهري، الشافعي القلقشندي، أبو الفتوح. ولد بالقاهرة سنة (٧٨٨هـ/١٣٧٦م)، نشأ بها، فحفظ القرآن ثم أخذ الفقه، والحديث، والقراءات، والمعاني، والبيان، والمنطق وبرع بها. تصدّر للتدريس وهو دون العشرين عاماً، وقرأ عليه الكوراني الحاوي في الفقه الشافعي، مات سنة (٨٥٦هـ/١٤٥٢م)[٣٦].

ثانياً- تلاميذه:

تتلمذ على العلامة الكوراني عدد كبير، ومن أشهرهم:

١. **السلطان محمد الفاتح:** محمد خان بن مراد خان بن محمد خان العثماني المشهور بـ(محمد الفاتح)، أبو الفتح. ولد سنة (٨٣٥هـ/١٤٣٢م)، ونشأ في كنف والده السلطان مراد خان، كان قوي الشخصية، محباً للعلم وأهله مكرماً لهم ويفرح بدخولهم إلى بلاده. وكان حريصاً على أن يدخل الإسلام إلى أُوروبا، فابتدأ بفتح القسطنطينية[٣٧]، ثم توغل في أوروبا حتى حاصر روما، ولم يتمكن من فتحها. أما عن تتلمذ الفاتح على يد الكوراني فقد أكمل على يديه حفظ القرآن، وأجزل السلطان مراد خان للكوراني العطاء، وقد أكرم الفاتح شيخه بأن جعله مفتي السلطنة عندما صار سلطاناً. مات محمد الفاتح سنة (٨٨٦هـ/١٤٨١م)[٣٨].

٢. **شكْر الله الشيرواني:** طبيب حاذق، كان يعمل في خدمة الفاتح، واسع العلم في التفسير والحديث. تتلمذ في القاهرة على السخاوي، ثم انتقل إلى بلاد الروم وأخذ يلازم دروس الحديث للكوراني، وحصل على الإجازة منه. }وسمع الحديث بالروم من المولى أحمد الكوراني، وكلهم أجازوه إجازة ملفوظة مكتوبة{. مات الشيرواني سنة (٨٩٠هـ/١٤٨٥م)[٣٩].

٣. **محيي الدين العجمي:** أحد تلاميذ الكوراني تلقى عنه عدة فنون، كان ورعاً، زاهداً، قوياً في الحق. تولى القضاء والتدريس، له خط حسن وتقرير واضح للمسائل العلمية. ترك جملة من المؤلفات المفيدة منها: (رسالة في باب الشهيد)، و(حواشي على شرح الفرائض)[٤٠].

٤. **علي العربي:** علي بن عبد الله العربي الحلبي، علاء الدين، أحد أنجب تلاميذ الكوراني، وكان الكوراني يقدمه على غيره من التلامذة لنبوغه. كان محدّثاً، فقيهاً، مفسراً، أصولياً، نحوياً، كثير التعبد مع تصوّف، تولى التدريس والفتوى، وله جملة من المؤلفات منها: (حواشي على المقدمات الأربع)، و(تعليقه على التوضيح في الأصول). توفي عام (٩٠١هـ/١٤٩٦م)(٤١).

٥. **ولايت الهاشمي:** سيد ولايت بن أحمد بن إسحاق الحسيني الهاشمي، ولد سنة (٨٥٥هـ/١٤٥١م). قرأ الحديث على الكوراني، وحجّ ثلاث مرات. مات سنة (٩٢٩هـ/١٥٢٣م)(٤٢).

٦. **محمد بن علي:** أحد تلاميذ الشيخ الكوراني الذين نسخوا كتبه، قال عن نفسه في آخر كتاب (كشف الأسرار) للكوراني: }انتهيت من استنساخ هذه النسخة في منزل أستاذ المحدثين، وشيخ القراء، وشيخي العلامة...{(٤٣).

المبحث الرابع- المناصب التي تولّاها.

شارك الكوراني في الحياة العلمية مدرساً وقاضياً، وكما يأتي:

١- **تعليم محمد الفاتح:** عهد إليه السلطان مراد بتعليم وليّ عهده (محمد الفاتح)(٤٤).

كان ولد السلطان مراد خان(٤٥) السلطان محمد أميراً في ذلك الزمان ببلدة مغنيسيا(٤٦)، وقد أرسل إليه والده عدة من المعلمين ولم يمتثل أمرهم ولم يقرا شيئاً حتى أنه لم يختم القرآن، فطلب السلطان المذكور رجلاً له مهابة وحدة، فذكروا له المولى الكوراني، فجعله معلماً لولده، وأعطاه بيده قضيباً يضربه بذلك إذا خالف أمره، فذهب إليه فدخل عليه والقضيب بيده، فقال: أرسلني والدك للتعليم وللضرب إذا خالفت أمري فضحك السلطان محمد خان من هذا الكلام، فضربه المولى الكوراني في ذلك المجلس ضرباً شديداً حتى خاف منه السلطان محمد خان، وختم القرآن في مدة يسيرة، ففرح بذلك السلطان مراد خان وأرسل إلى المولى الكوراني أموالاً عظيمة(٤٧).

٢- **التدريس في المدرسة البرقوقية** (٤٨): بعد موت أحد مدرسي المدرسة البرقوقية أُقيم الكوراني مقامه سنة (٨٤٣هـ/١٤٣٩م)؛ لتدريس الفقه، وتجيء أهمية هذا المنصب أنه تمّ بحضور شيخه ابن حجر العسقلاني، وكانت القاهرة آنذاك تعجّ بجملة من أكابر

العلماء والفقهاء. فكان في اختياره للتدريس دلالة على مكانته العلمية(٤٩).

٣-**التدريس بمدرسة السلطان مراد الثاني في بروسة**(٥٠): أسند إليه السلطان مراد الثاني التدريس بمدرسة في بروسه عندما رأى فضله، واقتنع بقدراته، فقام الكوراني بالمهمة خير قيام، وكان ذلك في نهاية عام (٨٤٤هـ/١٤٤٠م)(٥١).

٤-**التدريس في مدرسة السلطان بايزيد الأول**(٥٢) **في بروسة**: أسند السلطان مراد خان للكوراني القيام على مدرسة جدّه بايزيد خان الغازي، فكان أن أدّى المهمة بمهارة(٥٣).

٥-**منصب قضاء العسكر**: وكان بتكليف من السلطان مراد خان(٥٤)، وهو منصب يؤهل صاحبه الإشراف على علماء الدين والمفتين والمدرسين في الدولة العثمانية(٥٥).

واستمر في منصبه هذا بعد تولي محمد الفاتح السلطنة، الذي عرض على شيخه الكوراني منصباً وزارياً فرفض ذلك، فظل في منصبه قاضي العسكر، وأعطى التدريس والقضاء لأهلها في سائر أنحاء الدولة العثمانية، ولم يكن يعرض أعماله على السلطان، فتحركت الوشايات وأوغرت السلطان على شيخه لكنه لم يعزله؛ حياءً منه. وحينما جرت بعض التعديلات الوزارية تمّ عزل الشيخ الكوراني من القضاء، وعُيّن مسؤولاً عن الأوقاف في بروسة، وأُضيف إليها القضاء، فقام بالأمر وأذعن لأمر السلطان. وبعد مدّة بعث السلطان بمرسوم إلى الكوراني مع بعض الخدم، فغضب الكوراني، لتضمنه فيما رأى مخالفة شرعية فمزّق الكتاب، فلم يرق ذلك للسلطان فعزل الكوراني، فارتحل- رحمه الله- إلى مصر. وقد مكث يتنقل بين مصر والقدس، حتى ورده كتاب السلطان يطلب رجوعه، فعاد إلى السلطان محمد الفاتح الذي استقبله وأكرمه ثمّ ولاه قضاء بروسه للمرة الثانية وكان ذلك أواسط سنة (٨٦٢هـ)، واستمر على ذلك مدة يطبّق شرع الله وينفذ حدوده، وفي هذه الحقبة أتمّ تفسيره (غاية الأماني) عام (٨٦٧هـ/١٤٦٣م)(٥٦).

٦-**منصب المفتي**: تولى الكوراني منصب مفتي البلاد بعد موت المفتي عام (٨٦٧هـ/١٤٦٣م).

وقد كان له مشاركاته وأثره المهم في السياسة العثمانية، وفي إدارة شؤون البلاد(٥٧).

٧-**منصب شيخ الإسلام**: في عام (٨٨٥هـ/١٤٨٠م) تولى الكوراني مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، وهو أرفع منصب ديني في الدولة العثمانية، له صلاحيات واسعة قد

تصل إلى عزل السلطان نفسه[٥٨].

الفصل الثاني
مكانته العلمية وآثاره

المبحث الأوّل: مكانته العلمية

الكوراني إمام كبير، جليل القدر، عظيم التأثير في عصره، قوي المشاركة في أحداث زمانه، ولم توهن مشاركته الفعّالة في إدارة بعض شؤون الدولة العثمانية كرامة العلم وعزّة العلماء عنده، ويدل على سمو مكانته اختيار السلطان مراد الثاني له لتربية ولده محمد الفاتح وتحفيظه القرآن الكريم، وكذلك ترقيه في المناصب في الدولة العثمانية حتى وصل إلى مرتبة شيخ الإسلام، وهو منصب يدلّ على عظم مكانته لدى سلاطين الدولة العثمانية، وكان محلّ الشورى في كثير من شؤون الدولة، كما سنتبين إن شاء الله تعالى في الفصل الثالث من هذا البحث.

وقد أثنى عليه طائفة من العلماء منهم: المولى يكان[٥٩]: لما قدم به على السلطان مراد وقال عنه: }معي رجل عالم، فاضل، عامل، كامل، حافظ، فقيه، مفسر، محدّث، بارع في العلوم، متوسع في إبراز المعقول والمفهوم، وقد أوتي الكمال الأوفى من الورع والتقوىج[٦٠].

وقال عنه السخاوي: }عالم بلاد الروم... ذُكِر بالطلاقة والبراعة وأخذ عنه الأكابرج[٦١].

وقال عنه السيوطي: }ودأب فِي فنون الْعلم حَتَّى فاق فِي المعقولات والأصلين، والمنطق وغير ذلك، ومهر في النحو والمعاني والبيان، وبرع في الفقه، واشتهر بالفضيلة...، وصار المشار إليه في المملكة الروميةج[٦٢].

وقال عنه الكفوي: }الشيخ العالم العامل والإمام الفاضل...، عالم المعقول والمنقول، ضابط الفروع والأصول، شيخ القراء، حافظ القراءات، أستاذ أسانيد الحديث، ضابط الروايات، كشّاف مشكلات التنزيل، حلاّل معضلات الأُصول، المشار إليه في التفريع والتأصيلج[٦٣].

المبحث الثاني: آثاره العلمية

انشغل الكوراني بتولي المناصب الرفيعة، وشارك في إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية، ومع ذلك فقد ترك جملة من المؤلفات المميزة، مما يؤشر قدرته العلمية الكبيرة، والتشجيع الكبير الذي كان يلقاه العلماء من ذوي السلطان، وتوافر الكتب والمكتبات.

ومن آثاره:

١. الدرر اللّوامع في شرح جمع الجوامع: ألفه الكوراني عام (٨٦١هـ/١٤٥٧م)، وكان سبب تأليف أنه كان يدرس جمع الجوامع بالبرقوقية، وهو كتاب مشهور في أصول الفقه، فوجد فيه صعوبة وإشكالات، فعزم على شرحه[٦٤]. وقد جرى تحقيقه في الجامعة الإسلامية، في السعودية عام (١٤١٢هـ/١٩٩١م).

٢. رسالة الإرث بالولاء: وتسمى أيضاً رسالة الولاء، أو رسالة في الردّ على ملا خسرو[٦٥] في الولاء، ألفها الكوراني عام (٨٧٣هـ/١٤٦٩م)، والرسالة مازالت مخطوطة[٦٦].

٣. رفع الختام عن وقف حمزة وهشام: نظم الجعبري وقوف حمزة وهشام وسمّى نظمه (فرائد الأسرار من وقف حمزة وهشام)، وشرح الكوراني هذا النظم وسمّى شرحه: رفع الختام عن وقف حمزة وهشام[٦٧] والكتاب ما زال مخطوطاً[٦٨].

٤. الشافية في العروض والقافية: منظومة تقع في ستمائة بيت، نظمها للسلطان محمد الفاتح أوّلها: وصفها البقاعي بقوله: }وأرسل إليّ من بلاد الروم قصيدةً رائية نظم فيها علم العروض، أجاد فيها في العلم، وإن كان نظمها وسطاً، نظمها للسلطان محمد بن مراد خان بن عثمان سمّاها الشافية في علم العروض والقافية، وهي في ستمائة بيت{[٦٩]. وهذه المنظومة صحيحة النسبة إلى الكوراني، ونسخها مفقودة.

٥. العبقري في حواشي الجعبري: وتسمى العبقرية، وهي شرح على شرح الجعبري[٧٠] لمنظومة الشاطبية والموسوم بـ(كنز المعاني شرح حرز الأماني)[٧١]. والكتاب ما زال مخطوطاً.

٦. غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني: وهو تفسير كبير[٧٢]، جرى تحقيقه من مجموعة من الطلبة في في جامعة صاقريا في تركيا، وفي جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض.

٧. كشف الأسرار عن قراءات الأئمة الأخيار: نظم الإمام ابن الجزري منظومة في القراءات باسم (نهاية البررة في القراءات الثلاث) بلغت أربعةً وخمسين بيتاً. وكان النظم يحتاج

الإيضـاح، فـألّف الكـوراني شـرحاً لـه سـمّاه (كشـف الأسـرار)، وكـان الفـراغ منـه عـام (٨٩٠هـ/١٤٨٥م)[٧٣]. والكتاب ما زال مخطوطاً.

٨. الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري: شرح متوسط على صحيح البخاري، تعقّب فيه طائفة من العلماء منهم شيخه ابن حجر العسقلاني، ذكر في مقدمته سيرة النبي ﷺ، ثم ترجمـةً للبخـاري... إلـخ. وقـد فـرغ مـن تأليفـه فـي شـهر جمـادى الأولـى عـام (٨٧٤هـ/١٤٦٩م)، وسمّاه بعضهم: الكوثر الجاري في شرح صحيح البخاري، أو الكوثر الجاري على رياض صحيح البخاري[٧٤]. والكتاب حققه مجموعة من الطلبة في جامعة أم القرى في السعودية.

٩. لوامع الغرر شرح فرائد الدرر: ألّف الكوراني لوامع الغرر لشرح فرائد الدرر التي نظمها أحمد بن محمد بن سعيد الشرعبي[٧٥] على وزن وقافية الشاطبية في القراءات الثلاث، ويعدّ شرح الكوراني مقارنة بين هذه القصيدة والشاطبية. والكتاب ما زال مخطوطاً[٧٦].

١٠. المرشح على الموشّح: هو حاشية على كتاب الموشّح في النحو للخبيصي[٧٧]، والموشح أحد شروح الكافية لابن الحاجب[٧٨]، وكان الكوراني قد انتهى من تأليفها في نهاية ربيع الأوّل عام (٨٨٩هـ/١٤٨٤م)[٧٩]. والكتاب ما زال مخطوطاً[٨٠].

الفصل الثالث
ملامح دوره التاريخي

المبحث الأول- دوره التاريخي.

كان للكوراني دوره المميز في الأحداث الراهنة التي تظهر قوة شخصيته، وتمسكه بمبادئه، وعدم رضوخه لسلطان المادة والجاه والرئاسة مع أنه ممن وفد على السلاطين العثمانيين وليس من العثمانيين، وفيما يأتي أبرز المحطات التاريخية المميزة في حياة العلامة الكوراني- رحمه الله تعالى-:

أسهم الكوراني في بناء كثير من الأوقاف، وأشرف على بعضها، ثم أوقف قبل موته بأربع سنوات كلّ أملاكه المادية وجعل ابنه ناظراً على تلك الأوقاف[٨١].

وبلغت مكانة الكوراني أن رفض الوزارة وقبِل السلطان رفضه حينما عرض عليه السلطان محمد الفاتح ذلك فلم يقبل وقال: }إنّ مَن كان ببابك من الخدم والعبيد إنما يخدمونك لأجل الوزارة آخر الأمر، وإذا كان الوزير من غيرهم تنحرف قلوبهم عنك فيختل أمر سلطنتك{[٨٢]، فأعجب السلطان بجوابه وأقرّ رأيه[٨٣].

ومن مواقفه المشهودة أنه أقيم احتفال ضخم زمن السلطان محمد الفاتح، فاستشار الفاتح شيخه الكوراني أين يجلس العلماء، فقال الكوراني: }مثلي لا يجلس، وإنما يقف للخدمة{، فكافأه الفاتح على تواضعه وأجلسه على يمينه[٨٤].

وهذا يبين إجلال السلاطين للعلماء واهتمامهم بأدق التفاصيل التي تناسب قدرهم ومكانتهم.

وموقفه من المرسوم السلطاني، عندما رأى الكوراني أنّ به مخالفة شرعية، فمزّق الكتاب وعنّف حامله، فغضب السلطان وعزل الكوراني، فرحل الشيخ- رحمه الله- إلى بلاد الشام فمصر، وظلّ متنقلاً حتى بعث السلطان إليه يسترضيه ويطلب منه العودة، فقبل الكوراني ذلك وعاد[٨٥].

وكان ينصح السلاطين، كما فعل عندما نصح السلطان محمد خان إثر عزله المولى محيي الدين محمد الشهير (ت٩٠١هـ/١٤٩٦م)، فأعادها لسلطان إلى التدريس[٨٦].

وكان العلماء في الغالب لا يلينون ولا يداهنون ولا يتحرجون من قول كلمة الحق، ويشجعهم على هذا سمو أخلاق السلاطين، والحرية الكبيرة السائدة. ومن صفات العلامة

الكوراني أنه كان رجلاً مهيباً طوالاً كبير اللحية، وكان يصبغ لحيته، وكان قوالاً بالحق، ويخاطب الوزير والسلطان باسمه، وكان إذا لقي السلطان يسلم عليه ولا ينحني له، ويصافحه ولا يقبل يده، ولا يذهب إليه يوم عيد إلا إذا دعاه. وفي يوم عرفة وكان يوم مطر في أيام سلطنة السلطان بايزيد خان، جاء إليه أحد الخدام وقال: السلطان يسلم عليكم ويلتمس منكم أن تشرفوه غداً، فقال المولى: لا أذهب، واليوم يوم وحل أخاف أن يتوحل خفي، فذهب الخادم، فلم يلبث أن جاء وقال: سلم عليكم السلطان وأذن لكم أن تنزلوا عن الدابة في موضع نزول السلطان حتى لا يتوحل خفكم، فذهب... إليه[٨٧].

وكان ينصح للسلطان محمد خان ويقول له دائماً: إن مطعمك حرام وملبسك حرام فعليك بالاحتياط، فاتفق في بعض الأيام أنه أكل مع السلطان محمد خان فقال السلطان: أيها المولى أنت أكلت أيضاً من الحرام، فقال: ما يليك من الطعام حرام، وما يليني منه حلال، فحول السلطان الطعام، فأكل المولى، فقال السلطان: أكلت من جانب الحرام، فقال المولى: نفد ما عندك من الحرام وما عندي من الحلال، فلهذا حولت الطعام[٨٨].

وقيل له يوماً: إن الشيخ ابن الوفاء[٨٩] يزور المولى خسرو ولا يزورك، فقال: أصاب في ذلك؛ لأن المولى خسرو عالم عامل تجب زيارته، وإني وإن كنت عالماً؛ لكنني خالطت مع السلاطين، فلا تجوز زيارتي[٩٠].

والشيخ الكوراني أحد العوامل المساعدة على فتح القسطنطينية، إذ انقسم الجيش بعد أن طال حصارها على قسمين، قسم يدعو لإنهاء الحصار، وقسم يدعو إلى مواصلته حتى الفتح، وكان الشيخ الكوراني من الشيوخ الذين قالوا: }يجب الاستمرار في الحرب، وبالغاية الصمدانية سيكون لنا النصر والظفر{.

وكانت ثقة الفاتح به ثقة كبيرة، فسرت الحمية والحماس في جميع الحاضرين وابتهج السلطان الفاتح واستبشر بالنصر والظفر ولم يملك نفسه من القول: من كان من أجدادي في مثل قوتي[٩١]؟

لقد أيد العلماء الرأي القائل بمواصلة الجهاد كما فرح السلطان إذ كان يعبر عن رأيه ورغبته في مواصلة الهجوم حتى الفتح، وانتهى الاجتماع بتعليمات من السلطان أن الهجوم العام والتعليمات باقتحام المدينة باتت وشيكة وسيأمر بها فور ظهور الفرصة المناسبة وأن على الجنود الاستعداد لذلك[٩٢].

المبحث الثاني- وفاته.

توفي الإمام الكوراني- رحمه الله- في شهر رجب سنة (٨٩٣هـ) الموافق شهر حزيران (١٤٨٨م) في القسطنطينية ودفن بها. وقيل توفي سنة (٨٩٤هـ/١٤٨٩م). وكان للكوراني خيمة خارج القسطنطينية يمكث بها، ويزوره الوزراء والطلاب كل أسبوع مرّة، وكان خلال مرضه في غاية الصبر والرضا، حضرته الوفاة، قال: أخبروا من في البلد من الذين قرأوا عليّ القرآن فأخبروهم فحضر الكل، فقال: لي عليكم حق، واليوم يوم قضائه، فاقرأوا علي القرآن العظيم إلى وقت العصر، فأخبر الوزراء بذلك فجاؤوا إليه لعيادته، فبكى الوزير داود باشا لما بينهما من المحبة الزائدة فقال الكوراني: لماذا تبكي يا داود؟ قال: فهمت فيكم ضعفاً. فقال: ابك على نفسك يا داود، فإني عشت في الدنيا بسلامة واختم إن شاء الله تعالى بسلامة. ثم قال للوزراء: سلموا منا على بايزيد- يريد السلطان بايزيدخان خان- أوصيه أن يحضر صلاتي بنفسه، وأن يقضي ديوني من بيت المال قبل دفني. ثم قال: أوصيكم إذا وضعتموني عند القبر أن تأخذوا برجلي وتسحبوني إلى شفير القبر، ثم تضعوني فيه. ثم صلى الكوراني صلاة الظهر مومئاً، ثم أخذ يسأل عن أذان العصر، فلما قرب وقته أخذ يستمع صوت المؤذن، فلما قال المؤذن: (الله أكبر). قال الكوراني: (لا إله إلا الله)، فخرج روحه في تلك الساعة. وحضر السلطان بايزيد خان صلاته، وقضى ديونه بلا شهود فكانت ثمانين ألفا ومائة ألف درهم، ثم إنهم لما وضعوه عند قبره لم يتجاسر أحد على أن يأخذ برجله، فوضعوه على حصير وجذبوا الحصير إلى شفير القبر، ثم أنزلوه فيه، وسلموه إلى رحمة الله تعالى ورضوانه. وامتلأت المدينة ذلك اليوم من الضجيج والبكاء من الصغار والكبار حتى النساء والصبيان، وكانت جنازته مشهورة وانثلمت بموته ثلمة من الإسلام. فهذا العلامة الكبير ملك قلوب الجميع، سلطاناً ووزراء وعلماء وطلبة علم ورعية بمن فيهم النساء والأطفال، فهو خير مثال للعالم الرباني المسلم تغمده الله برحمته، وجازاه بالإحسان إحساناً وبالسيئات عفواً وغفراناً. فرحمه الله رحمةً واسعة[٩٣].

الخاتمة

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

بعد هذه الجولة مع العلامة الكوراني- رحمه الله تعالى- ألخص أهم ما جاء في هذا البحث بما يأتي:

١. العلامة الكوراني من أصل كردي عراقي فهو من مدينة جلولاء، وقد نهل العلم على أكابر شيوخ عصره.
٢. أبرز تلاميذه كان السلطان محمد الفتاح، والذي كان تأثير الكوراني فيه كبيراً.
٣. شغل الكوراني مناصب عدة، حتى شغل منصب شيخ الإسلام في الدولة العثمانية.
٤. أثنى عليه غالبية العلماء الذين ترجموا له.
٥. خلف عدداً من المؤلفات المهمة الكبيرة منها تفسيره للقرآن الكريم، وشرحه لصحيح البخاري.
٦. كان للكوراني دوره المميز في الأحداث الراهنة التي تظهر قوة شخصيته، وتمسكه بمبادئه، وعدم رضوخه لسلطان المادة والجاه والرئاسة.
٧. كان الكوراني من مشجعي السلطان محمد الفاتح على فتح القسطنطينية.

نسأل الله تعالى أن يرحم الكوراني ويجازيه بالإحسان إحساناً وبالسيئات عفواً وغفرانًا.

الهوامش

(١) الأدنروي: أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، المدينة المنورة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م: ص٣٥٢.

(٢) السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م)، الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، بلا تاريخ: ٢٤١/١؛ السيوطي: نظم العقيان: ص٣٨؛ الغزي: شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن (ت١١٦٧هـ/ ١٧٥٤م)؛ ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت- لبنان، ١٤١١هـ/١٩٩٠م: ٨٠/٤؛ الغزي: الطبقات السنية: ٨٢/١؛ الزركلي: خير الدين الدمشقي (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ٩٧/١.

(٣) السيوطي: نظم العقيان: ص٣٨؛ الغزي: ديوان الإسلام: ٨٠/٤.

(٤) القنوجي: صديق بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري (ت١٢٥٣هـ/١٨٣٧م)، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، تصحيح وتعليق: عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندسية العربية، مكتبة دار السلام، ط١، الرياض، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م: ص٣٣٦.

(٥) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤١/١؛ الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ/ ١٨٣٤م). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ (مصورة عن طبعة مطبعة السعادة ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م): ص٣٩؛ كحالة: د.عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م: ١٦٦/١.

(٦) المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م)، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق الدكتور: عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة، سوريا، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م: ٣٦٣/١؛ السيوطي: أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، نظم العقيان، حرّره: فيليب حتّى، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م: ص٣٨؛ الداري: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الحنفي (ت١٠٠٥هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، ط١، الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م: ٢٨٠/١.

(٧) كوران: بضم الكاف قرية من قرى أسفرايين، وأسفرايين من مدن إقليم خراسان في إيران، وبعضهم يقول: إنها قرية من شهرزور بالعراق، وقيل: إنها إحدى قرى ديار بكر في جنوب تركيا. ياقوت الحموي: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم البلدان، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م: ٤٨٩/٤؛ الحميري: محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ/ ١٤٩٥م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان- بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م: ص٥٧؛ الديوهجي: سعيد، تاريخ الموصل، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م: ص٣٢. والصحيح أنها في العراق كما ذكر الديوهجي، ولأن جلولاء من مدن العراق.

(٨) جَلُولاء: بلدة كانت بها الوقعة الشهيرة على الفرس وتسمّى فتح الفتوح. ياقوت الحموي: معجم البلدان: ١٥٦/٢؛ الحميري: الروض المعطار: ص١٦٧. وهي بلدة معروفة في العراق في محافظة ديالى.

(٩) البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن (ت٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تحقيق: حسن حبشي، دار الكتب والوثائق القومية، ط١، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م: ٦٠/١.

(١٠) المقريزي: السلوك: ٤٦٥/٧؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢٥٢/٢؛ السيوطي: نظم العقيان: ص٣٨؛ الغزي: الطبقات السنية، ٣٨٠/١؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٨٢/١؛ البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، منشورات مكتبة المثنى ببغداد، وهي الطبعة المصورة على طبعة استانبول، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م: ١٣٥/١؛ كحالة: معجم المؤلفين: ١٦٦/١؛ الزركلي: الأعلام: ٩٧/١.

(١١) الغزي: الطبقات السنية: ٣٨٠/١؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٦٤٦/١؛ البغدادي: إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت١٣٣٩هـ/١٩٢١م)، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبع بعناية محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، استانبول، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م: ٩٢/٤.

(١٢) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤١/١؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٣٩/١؛ كحالة: معجم المؤلفين: ١٦٦/١.

(١٣) رِياض زَادَه: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي الحنفي (ت١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م)، أسماء الكتب، تحقيق: د.محمد التونجي، دار الفكر، ط٣، دمشق- سورية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م: ص١٦٣؛ الأدنروي: طبقات المفسرين: ص٣٥٢.

(١٤) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٢٤/١١.

(١٥) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤١/١.

(١٦) المقريزي: درر العقود الفريدة: ٣٦٣/١؛ الكفوي: محمود بن سليمان (ت٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م)، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء الأمصار على مذهب النعمان المختار،

مخطوط في المكتبة القادرية في بغداد تحت رقم (١٢٤٢): ل ٣٤٨؛ الغزي: الطبقات السنية: ٣٨٠/١؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ١٤٨٦/٢.

(١٧) حصن كيفا: وهي بلدة وقلعة مشرفة على دجلة بين آمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر، وعلى دجلتها قنطرة شهيرة وتسمى: كيبا أو كيفي. ياقوت الحموي: معجم البلدان: ٢٦٥/٢؛ وتقع حالياً ضمن محافظة باتمان في جنوب شرق تركيا عند دخول نهر دجلة للعراق. الفاضلي: أبو ذر حسين، معجم المدن التاريخية، مطبعة ماضي، بغداد، ٢٠٠٩م: ١٦٧/١.

(١٨) البقاعي: عنوان الزمان، ٦٠/١؛ السيوطي: نظم العقيان: ص٣٨، ٣٩؛ السخاوي: الضوء اللاّمع: ٢٤١/١، ٢٤٢؛ البدر الطالع: ٣٩/١، ٤٠؛ الطبقات السنية: ٢٨٠/١.

(١٩) البدر الطالع: ٤٠/١-٤١.

(٢٠) ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م: ٢٩٠/٨؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤١/١، ١٥٤/٤- ١٥٥؛ ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي الدمشقي (ت١٠٨٩هـ/١٦٧٨م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط١، دمشق- بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م: ٢١٧/٧؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٣٩/١.

(٢١) البقاعي: عنوان الزمان: ٦٠/١؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤١/١: ٩٢/١٠؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٣٩/١.

(٢٢) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني نسبةً إلى تفتازان من خراسان، إمام، مفسّر، له كتاب المطوّل في البلاغة؛ شرح العقائد النسفية في التوحيد، مات سنة (٧٩٣هـ/١٣٩١م) بسمرقند. ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط٢، الهند، ١٣٩١هـ/١٩٧٢م: ٣٥٠/٤.

(٢٣) ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر: ٢٣/٩، ٢٩؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢٩١/٩؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٢١١/٧، ٢٤١.

(٢٤) المقريزي: درر العقود: ٣٦٣/١؛ ابن حجر العسقلاني: أنباء الغمر: ١٢٩/٩.

(٢٥) أنباء الغمر: ١٢٩/٩، ١٣٠.

(٢٦) البقاعي: عنوان الزمان: ١١٥/١-١٨٠؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٤٠/٢-٤٦؛ السيوطي: نظم العقيان: ص ٤٥- ٥٣؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٧٠/٧-٢٧٣.

(٢٧) ابن حجر العسقلاني: أنباء الغمر: ١٧٠/٩؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٨١/١.

(٢٨) المقريزي: درر العقود، الفريدة: ٣٦٤/١.

(٢٩) ابن حجر العسقلاني: أنباء الغمر: ١٧٠/٩؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢١/٢؛ السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م)، التبر المسبوك في ذيل السلوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة- بلا تاريخ: ص٢٣؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٧٩/١؛ القنوجي: التاج المكلل: ص٣٦٠.

(٣٠) نابُلس: مدينة كبيرة من مدن فلسطين، نُسِب إليها عدد من العلماء؛ في تسميتها قصة مشهورة ذكرها ياقوت في معجمه. ياقوت الحموي: معجم البلدان: ٢٤٨/٥؛ الحميري: الروض المعطار: ص٥٧١. وهي مما زالت معروفة بهذا الاسم.

(٣١) الخليل: مدينة فلسطينية تنسب إلى الخليل إبراهيم ﷺ؛ بها المسجد الإبراهيمي، احتلها اليهود عام ١٩٦٧م. ياقوت الحموي: معجم البلدان: ٣٨٧/٢. وهي مما زالت معروفة بهذا الاسم.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر: ١٩٤/٩؛ السخاوي: الضوء اللامع: ١٣٦/٤؛ العليمي: أبو اليمن مجير الدين بن عبدالرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، (ت٩٢٨هـ/ ١٥٢٢م)، المنهج الأحمد في تراجم مذهب أحمد، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٥٦/٧؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤٠/١.

(٣٣) هو محمد بن سليمان بن سعد الحنفي الكافيجي، سمّي بذلك لكثرة انشغاله بالكافية في النحو، لازمه السيوطي ١٤سنة، له تصانيف كثيرة، توفي سنة (٨٧٩هـ/١٤٧٤م). السخاوي: الضوء اللامع: ٢٥٩/٧؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٢٦/٧.

(٣٤) نظم العقيان: ص١٣٥.

(٣٥) البقاعي: عنوان الزمان: ٦١/١؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٤٨/١٠، ٤٩؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤٠/١.

(٣٦) السخاوي: الضوء اللامع: ١٦١/٥؛ السيوطي: نظم العقيان: ص١٣٠؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٢٨٩/٧؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤٠/١.

(٣٧) القسطنطينية: وتسمى (استانبول) أو (إسلام بول) عاصمة الروم، مدح النبي ﷺ فاتحها والجيش الذي معه؛ تمّ ذلك على يد محمد الفاتح بعد محاولات عديدة للمسلمين. الحميري: الروض المعطار: ص٤٨٤.

(٣٨) السيوطي: نظم العقيان: ص١٧٣؛ طاش كبري زاده: أحمد بن مصطفى، (ت٩٦٨هـ/ ١٥٦١م) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وبآخره كتاب: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، للمولى علي بن بالي المعروف بمنق (ت٩٩٢هـ/١٥٨٥م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م: ص٧٠؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٢/١؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٣٤٤/٧؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٢٦٩/٢.

(٣٩) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص١٣٥.

(٤٠) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص١٨٤؛ الكفوي: كتائب أعلام الأخيار: ل ٣٥٠.

(٤١) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٩٢-٩٣؛ ابن العماد: شذرات الذهب: ٥/٨-٦؛ اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم بن محمد أمين الأنصاري الهندي (ت١٣٠٤هـ/١٨٨٧م)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مع التعليقات السنية على الفوائد البهية، الناشر: نور محمد كارخانه تجارت كتب آرام باغ، كراجي، بلا تاريخ: ص١٨٩.

(٤٢) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٢٠٧- ٢٠٨.

(٤٣) ثاقب يلدز: مدرس الفاتح ملا كوراني وتفسيره، ترجمه للعربية الدكتور عبد الرزاق محمد حسن بركات، منشورات كلية اللغات والترجمة، جامعة الملك سعود، الرياض، بلا تاريخ: ص١٨- ١٩.

(٤٤) السخاوي: الضوء اللامع: ص٣٨؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٨٨.

(٤٥) مراد الثاني هو سادس السلاطين العثمانيين، وافته المنية وهو في أدرنه يستعد لفتح مدينة (آق حصار) وكان ذلك في مطلع عام (٨٥٥هـ/١٤٥١م) عن عمر يناهز (٤٩) عاماً. فريد بك: محمد فريد بك المحامي. تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: د.إحسان حقي، دار النفائس، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م: ص١٥٣.

(٤٦) مغنيسيا أو مغنيسا: بلدة كانت تقع في اليونان بها المعبد الشهير دينا أو آرتيميس الذي عد أحد عجائب الدنيا السبع القديمة، وتقع في تركيا حاليا في بلدة (أفسس) ويقال لها (أيفيز) أيضا، وهي أحد موانئ آسيا الصغرى. الفاضلي: معجم المدن التاريخية: ٦٧٦/٢.

(٤٧) طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية، ص٥١– ٥٢؛ الرشيدي: سالم، محمد الفاتح، مطبعة الإرشاد، ط٣، جدة، ١٩٨٩م/١٤١٠هـ: ص٣٨٩.

(٤٨) البرقوقية: مدرسة بناها السلطان الظاهر في برقوق؛ تسمى (الظاهرية البرقوقية)، تمّ بناؤها سنة ٧٨٨هـ؛ اشتهرت بتدريس الحديث؛ القراءات؛ الفقه. ابن تغري بردى: أبو المحاسن جما الدين يوسف الأتاباكي (ت٨٧٤هـ/١٤٦٩م). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بلا تاريخ: ٢٠١/١١؛ السيوطي: أبو الفضل عبد الرحمن ابن أبي بكر بن محمد (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط١، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م: ٢٣٣/٢.

(٤٩) ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر: ١١٨/٩؛ السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤٢/١.

(٥٠) وتسمّى بورصة، مدينة تركية تقع على بحر مرمرة شمال غرب الأناضول؛ هي العاصمة الأولى للدولة العثمانية. الحموي: أحمد. فضائل سلاطين بني عثمان، تحقيق: محسن سليم، دار الكتاب الجامعي، ط١، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م: ص١٠٣.

(٥١) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١.

(٥٢) هو السلطان بايزيد خان ابن السلطان مراد الغازي الملقب بيلدرم بايزيد، ولد سنة (٧٥٥هـ/١٣٥٤م)؛ بويع له بالسلطنة بعد وفاة أبيه في رابع شهر رمضان المبارك سنة (٧٩١هـ/١٣٨٩م) أسره تيمورلنك سنة (٨٠٥هـ/١٤٠٢م)؛ توفي في حبسه سنة (٨٠٥هـ/١٤٠٣م). طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١؛ فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية: ص١٣٧.

(٥٣) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١.

(٥٤) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١.

(٥٥) شقيرات: أحمد صدقي علي. تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، بلا دار نشر، ط١، إربد- الأردن، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ١/ ١٠٣.

(٥٦) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤٢/١؛ السيوطي: نظم العقيان: ص٣٨؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٣؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٢/١؛ ثاقب يلدز: ملا كوراني وتفسيره: ص٦٨.

(٥٧) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤٢/١؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٢/١.

(٥٨) السخاوي: الضوء اللامع: ٢٤٢/١؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥١؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٢/١؛ مصطفى مسلم: علماء الأكراد، إصدار جمعية علماء كردستان، ط١، كردستان، ١٤٢٠هـ: ص٢٠.

(٥٩) هو محمد بن أرمغان، عالم من علماء الدولة العثمانية، رحل كثيراً، ولم يتولّ المناصب مع حظوته عند السلاطين لزهده في ذلك، وقد اصطحب الكوراني وعرّفه بالسلطان مراد. تاريخ وفاته مجهول. طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٤٨؛ الكفوي: كتائب أعلام الأخيار: ل ٣٤٨.

(٦٠) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٢.

(٦١) الضوء اللامع: ٢٤٢/١.

(٦٢) نظم العقيان: ص٣٨- ٣٩.

(٦٣) كتائب أعلام الأخيار: ل ٣٤٨.

(٦٤) السيوطي: نظم العقيان: ص٣٩؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٥٩٦/١؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٦٥) هو محمد بن فراموز السيواسي الحنفي، عالم بلاد الروم، كان إماماً بارعاً، راسخ القدم في العلم، له حاشية على تفسير البيضاوي ولم تتم؛ والدرر شرح الغرر، مات سنة (٨٨٥هـ/١٤٨٠م). السيوطي: نظم العقيان: ص١٠٩؛ اللكنوي: الفوائد البهية: ص٢٤٠.

(٦٦) الغزي: الطبقات السنية: ٨٣/١؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٥٥٢/١.

(٦٧) كارل: بروكلمان (ت١٣٧٥هـ/١٩٥٦م). تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: د.عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط٥، القاهرة- بلا تاريخ: ٣٧٥/٧.

(٦٨) دفتر كتبخانة عاشر أفندي، فهرس خزانة المسمى عاشر أفندي، طبع في استنبول، ١٣٠٦هـ: ص٧.

(٦٩) البقاعي: عنوان الزمان، ١١/١: ٦٥/١.

(٧٠) هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري، أبو محمد عالم حاذق ثقة، ألّف التصانيف النافعة منها شرح الشاطبية، توفي سنة (٧٣٢هـ/١٣٣٢م). ابن الجزري: شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ). غاية النهاية في طبقات القراء، نشر بعناية: ج برجستراسر، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٥٠هـ/١٩٣٣م: ٢١/١.

(٧١) السيوطي: نظم العقيان: ص ٣٩؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية، ص٥٢؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٥٩٦/١؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٧٢) السيوطي: نظم العقيان: ص٣٩؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٢؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٥٩٦/١؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٧٣) حاجي خليفة: كشف الظنون: ١٤٨٦/٢؛ ثاقب يلدز: ملا كوراني وتفسيره: ص١١٦.

(٧٤) السيوطي: نظم العقيان: ص٣٩؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٢؛ حاجي خليفة: كشف الظنون: ٥٩٦/١؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٧٥) الشرعبي: أحمد بن محمد بن سعيد الشرعبي اليمني المقرئ، شهاب الدين، مات سنة (٨٣٩هـ/١٤٣٦م) مطعوناً، له نظم في القراءات الثلاث. حاجي خليفة: كشف الظنون: ٦٤٩/١؛ البغدادي: هدية العارفين: ١٢٤/٥.

(٧٦) فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في المكتبة السليمانية بتركيا، دار سقيفة الصفا العلمية، بيروت، ٢٠١٠م: ٢٤٣/٢.

(٧٧) الخبيصي: محمد بن أبي بكر بن محرز الخبيصي النحوي، له الموشح في شرح الكافية، مات سنة (٧٣١هـ/١٣٣١م). البغدادي: هدية العارفين: ١٤٨/٢؛ كحالة: معجم المؤلّفين: ١١٦/٩.

(٧٨) ابن الحاجب: عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي، أبو عمرو المصر، الفقيه، اشتغل بالعلوم صغيراً حتى أتقنها؛ اشتهر بعلم العربية؛ ألّف في فنون شتّى، مات سنة

(٦٤٦هـ/١٢٤٨م). ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، ط١، بيروت، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م: ٢٤٨/٣؛ ابن الجزري: غاية النهاية: ٥٠٨/١.

(٧٩) حاجي خليفة: كشف الظنون: ١٣٧١/٢.

(٨٠) الزركلي: الأعلام: ٩٨/١- ٩٩.

(٨١) ثاقب يلدز: ملا كوراني وتفسيره: ص٧٥.

(٨٢) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٢.

(٨٣) الداري: الطبقات السنية: ٢٨١/١.

(٨٤) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص ٧١.

(٨٥) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية، ص ٥٣؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٢/١.

(٨٦) طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية: ص٩٠.

(٨٧) طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٣؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٨٨) طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٣؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٨٩) هو مصطفى بن احْمَد الصدري القنوي الْمَدْعُو بوفاء، من شيوخ الصوفية، توفي سنة (٨٩٦هـ/١٤٩١م). طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية: ص١٤٦- ١٤٧.

(٩٠) طاش كبرى زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٣؛ الشوكاني: البدر الطالع: ٤١/١.

(٩١) الرشيدي: محمد الفاتح: ص١٢٢.

(٩٢) فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية: ص ١٦٤.

(٩٣) السيوطي: نظم العقيان: ص٣٩؛ طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية: ص٥٣-٥٤؛ الداري: الطبقات السنية: ٢٨٤/١؛ اللكنوي: الفوائد البهية: ص٦٤.

المصادر والمراجع

الأدنروي: أحمد بن محمد.

١. طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، المدينة المنورة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

البغدادي: إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البابانى (ت١٣٣٩هـ/١٩٢١م).

٢. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبع بعناية محمد شرف الدين يالتقايا، ورفعت بيلكه الكليسي، استانبول، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

٣. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، منشورات مكتبة المثنى ببغداد، وهي الطبعة المصورة على طبعة استانبول، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن (ت٨٨٥هـ/١٤٨٠م).

٤. عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تحقيق: حسن حبشي، دار الكتب والوثائق القومية، ط١، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

ابن تغري بردى: أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتاباكي (ت٨٧٤هـ/١٤٦٩م).

٥. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بلا تاريخ.

ثاقب: يلدز.

٦. مدرس الفاتح ملا كوراني وتفسيره، ترجمه للعربية الدكتور عبد الرزاق محمد حسن بركات، منشورات كلية اللغات والترجمة، جامعة الملك سعود، الرياض، بلا تاريخ.

ابن الجزري: شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ).

٧. غاية النهاية في طبقات القراء، نشر بعناية: ج برجستراسر، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٥٠هـ/١٩٣٣م.

حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (ت١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م).

٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبع بعناية محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. (نسخة مصورة عن مكتبة المثنى ببغداد ١٩٤١م).

ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

٩. إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٠. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط٢، الهند، ١٣٩١هـ/١٩٧٢م.

الحموي: أحمد.

١١. فضائل سلاطين بني عثمان. تحقيق: محسن سليم، دار الكتاب الجامعي، ط١، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

الحميري: محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت٩٠٠هـ/١٤٩٥م).

١٢. الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط٢، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م).

١٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، ط١، بيروت، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

الداري: تقي الدين بن عبد القادر التميمي الحنفي (ت١٠٠٥هـ).

١٤. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، ط١، الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الديوهجي: سعيد.

١٥. تاريخ الموصل، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

الرشيدي: سالم.

١٦. محمد الفاتح، مطبعة الإرشاد، ط٣، جدة، ١٩٨٩م/١٤١٠هـ.

رِياض زَادَه: عبد اللطيف بن محمد بن مصطفى المتخلص بلطفي الحنفي (ت١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م).

١٧. أسماء الكتب، تحقيق: د.محمد التونجي، دار الفكر، ط٣، دمشق- سورية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الزركلي: خير الدين الدمشقي (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

١٨. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط١٥، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٩٠٢هـ/١٤٩٦م).

١٩. التبر المسبوك في ذيل السلوك، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا تاريخ.

٢٠. الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، بلا تاريخ.

السيوطي: أبو الفضل عبد الرحمن ابن أبي بكر بن محمد (ت٩١١هـ/١٥٠٥م).

٢١. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط١، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٢٢. نظم العقيان، حرّره: فيليب حتّى، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

شقيرات: أحمد صدقي علي.

٢٣. تاريخ مؤسسة شيوخ الإسلام في العهد العثماني، بلا دار نشر، ط١، إربد–الأردن، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ/١٨٣٤م).

٢٤. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ (مصورة عن طبعة مطبعة السعادة ١٣٤٨هـ/١٩٢٩م).

طاش كبري زاده: أحمد بن مصطفى (ت٩٦٨هـ/١٥٦١م).

٢٥. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وبآخره كتاب: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، للمولى علي بن بالي المعروف بمنق (ت٩٩٢هـ/١٥٨٥م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ /١٩٧٥م.

العليمي: أبو اليمن مجير الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، (ت٩٢٨هـ/١٥٢٢م).

٢٦. المنهج الأحمد في تراجم مذهب أحمد، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي الدمشقي (ت١٠٨٩هـ/١٦٧٨م).

٢٧. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط١، دمشق– بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الغزي: شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن (ت١١٦٧هـ/١٧٥٤م).

٢٨. ديوان الإسلام، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت– لبنان،

١٤١١هـ/١٩٩٠م.

الفاضلي: أبو ذر حسين.

٢٩. معجم المدن التاريخية، مطبعة ماضي، بغداد، ٢٠٠٩م.

فريد بك: محمد فريد بك المحامي.

٣٠. تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: د.إحسان حقي، دار النفائس، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

القنوجي: صديق بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري (ت١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م).

٣١. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، تصحيح وتعليق عبد الحكيم شرف الدين، المطبعة الهندسية العربية، مكتبة دار السلام، ط١، الرياض، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

كارل بروكلمان (ت١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).

٣٢. تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: د.عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط٥، القاهرة، بلا تاريخ.

كحالة: د.عمر رضا.

٣٣. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

الكفوي: محمود بن سليمان (ت٩٩٠هـ/١٥٨٢م).

٣٤. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء الأمصار على مذهب النعمان المختار، مخطوط في المكتبة القادرية في بغداد تحت رقم (١٢٤٢).

اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي ابن محمد عبد الحليم بن محمد أمين الأنصاري الهندي (ت١٣٠٤هـ/١٨٨٧م).

٣٥. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مع التعليقات السنية على الفوائد البهية، الناشر: نور محمد كارخانه تجارت كتب آرام باغ، كراجي، بلا تاريخ.

مصطفى: مسلم.

٣٦. علماء الأكراد، إصدار جمعية علماء كردستان، ط١، كردستان، ١٤٢٠هـ.

المقريزي: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م).

٣٧. درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق الدكتور: عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة، سوريا، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٣٨. السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان- بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

ياقوت الحموي: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م).

٣٩. معجم البلدان، دار صادر، ط٢، بيروت، ١٩٩٥م.
٤٠. دفتر كتبخانة عاشر أفندي، فهرس خزانة المسمى عاشر أفندي، طبع في استانبول، ١٣٠٦هـ.
٤١. فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في المكتبة السليمانية بتركيا، دار سقيفة الصفا العلمية، بيروت، ٢٠١٠م.

المنحى العقلي والفلسفي عند علماء البصرة- الجاحظ أنموذجاً

م.م. محمد كريم محمد الجميلي

كلية التربية/ طارمية- قسم التاريخ

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد...

فان الأمم الحيّة تفتخر بماضيها وتأريخها، وإنّ من مظاهر الحياة في الأمة أن تثير الهمّة نحو تأريخها، وتجدد الصفحات المشرقة فيه، وتذكر الأعلام الذين كان لهم شأن في الحياة، وتأثير في المجتمع، وإذكاء للفكر، وتنوير للعقل، وأيادٍ بيضاء في العلم، لتعترف بفضلهم ومآثرهم، وتوجه الأجيال للتأسي بهم، ليكونوا خير خلف لخير سلف، وليعرف الجيل الحاضر جهاد الأجداد، ومنهج حياتهم الذي وصلوا به الى أطراف المعمورة، وخلّدوا بصماتهم في مختلف البلدان، وحملوا مشعل الحضارة الإنسانية عدة قرون، وشاركوا في التراث الإنساني في جميع العلوم. وإنّ دراسة تاريخ الأمم والرجال تعين على كشف الحقائق، ونسبة الآراء الى أصحابها، وإعادة الفضل الى ذويه، ومعرفة المبدع من الحاكي، والمخترع من المقلّد، وهو ما يوجبه الخلق الكريم والعقل السليم.

وقد امتازت الأمة العربية الإسلامية بحفظ تاريخها، وترجمة أعلامها، وظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، والتراث الخالد، كتب التراجم والأعلام في مختلف العلوم والفنون، وعلى مرّ العصور والأيام، لتخليد أشهر الرجال ذكراً، لأن الحاضر امتداد للماضي، والمستقبل يعتمد على الحاضر، والبشرية تسير في حلقات متتابعة من القديم الى الحديث والكلّ يشارك في البناء الحضاري ليتم الصرح الإنساني الشامخ.

وكان على رأس هؤلاء العلماء، علماء البصرة بصورة عامة والجاحظ بصورة خاصة الذي بحث وكتب في العلوم العقلية والفلسفية، رغم انه لم يكن أول من اهتم بتلك العلوم خاصة الطبيعية، فقد وجدت بذور هذه الفلسفة عند اليونان، وعرض لها الكثيرون من معاصري الجاحظ أمثال أبي الهذيل العلاّف والنظّام وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر وغيرهم. بيد أن الجاحظ بلغ بها غاية أبعد حين اتخذ الطبيعة غاية وليس وسيلة فجعلها موضوعاً للدرس والتأمّل في محاولة لسبر أغوارها واكتشاف قوانينها.

لقد اهتم الجاحظ بدراسة العلوم الطبيعية من مختلف ظواهرها من جماد ونبات وحيوان وإنسان ويبدوا ذلك واضحاً في مؤلفاته المتنوعة. بيد أن دراسة الطبيعة وحدها لا تكفي لإضفاء صفة الفيلسوف الطبيعي على الرجل، فلا بد من وجود نزعة فكرية عنده تقوم

على تفسير الظواهر المختلفة بالاستناد الى الطبيعة وهذا ما نراه واضحاً في تفكير الجاحظ، انه ينظر الى الأمور نظرة واقعية علمية مؤمناً بوجود قوانين تسير بموجبها وتفسيرها.

لذلك لم يعن الجاحظ بما يجري في الطبيعة فقط وإنما عني أيضاً بالتفتيش عن علّة أولى واحدة للكون في كليته وهو بهذا يختلف عن فريق من الفلاسفة الطبيعيين أطلق عليهم أسم الدهريين، كما خالف فلاسفة آخرين أبرزهم الرازي في تفكيره، وكما قال أحد المستشرقين ان الجاحظ كان عالماً بالطبيعة والإنسان ولكنه لم يكن يقصد في كتبه وضع قواعد هذين العلمين، انما كان همّه إثارة اهتمام القارئ بهما وذلك بتحبيبهما اليه.

صحيح انه لم يضع كتاباً يتناول العلم الطبيعي وقواعده ولكنه طبقها الى حد ما في مؤلفاته وأوضح معالمهما ثم انه لم يكن همّه إثارة اهتمام القارئ بهذا العلم فقط بل كان ينبغي شانه في ذلك شان كل عالم أو مفكر أن يقدم للإنسانية آراءه ونتيجة أبحاثه التي اندفع إليها مسوقاً بنزعته العلمية وإيمانه الديني، وتمثّل اللقاء بين العلم والإيمان في النظرة القائلة إنّ معرفة المخلوقات تؤدي بالإنسان الى معرفة الخالق. وهذا ما سنراه في هذا البحث.

هذا وقد قسّم البحث الى ستة مباحث، فقد تضمن المبحث الأول إعطاء نبذة مختصرة جداً عن حياة الجاحظ. وقد تضمنت دراسة عن حياته بدأت بالتعريف باسمه ونسبه وكنيته ولقبه، ثم ولادته ونشأته وطلبه للعلم، ثم مؤلفاته ووفاته.

أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه الى دراسة مكانة البصرة العلمية والأدبية في القرن الثاني الهجري، وكيف تميزت عن بقية المدن الإسلامية بكثرة وتنوع مراكز الإشعاع الحضاري فيها.

أما المبحث الثالث فقد تضمن إبراز أهم خصائص مدرسة البصرة العلمية والأدبية وما انفردت به عن سائر الولايات والأمصار من التقدم الفكري آنذاك.

أما المبحث الرابع فقد تطرقنا فيه الى تأثير كتب الفلاسفة وكتب المعارف الطبيعية على تشكيل العقلية البصرية.

أما المبحث الخامس فقد تضمن الكلام فيه عن تأثير كتب المعتزلة والمتكلمين على العقلية البصرية.

أما المبحث السادس فقد جاء تحت عنوان مدلولات الشك والنقد عند علماء البصرة.

وختم البحث بذكر خاتمة، ثم بيان المصادر والمراجع التي تم اعتمادها في هذا البحث.

المبحث الأول
نبذة عن حياة الجاحظ

اسمه ونسبه وكنيته ولقبه.

هو عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني، نسبة الى ليث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة. لقب بالجاحظ لجحوظ عينيه أي نتوئها وكذلك بالحدقي[1]. واليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، أما كنيته فهي أبو عثمان[2]. وينحدر الجاحظ من أصول عربية على أغلب الروايات. وقد أكد ذلك وقال آخرون انه مولى غير عربي ينحدر من جبال النوبة في السودان لأن جد الجاحظ فزارة كان أسوداً وانه كان جمّالاً لأبي القلمس عمرو بن قلع الكناني ثم الفقيمي[3]، مستندين في ذلك الى رواية ابن أخته يموت بن المزرع.

ومن هذا النسب تطرّق الشك الى بعض الأذهان في صحة عربية الجاحظ وأسرته، وبخاصة من ناحية ولائه لأبي القلمس الكناني، ولكن هذا لا يصح أن يؤخذ دليلاً على نفي العروبة عن الجاحظ، فلون السواد كان شائعاً بين العرب، بل ربما مما كانت تفتخر به وتفضله عن غيره من الألوان. وعلى ذلك فان أكثر المؤرخين قالوا انه عربي صليبةً وليس بالولاء[4].

ولادته:

اتفقت الروايات حول مكان ولادة الجاحظ في البصرة بالعراق، ولكنها اختلفت حول سنة ولادته، فقسم قالوا إن ولادته كانت سنة (١٥٠هـ)[5] وقال آخرون انه ولد سنة (١٥٩هـ)[6] وذلك باستخدامهم طريقة الحساب لمعرفة العمر الحقيقي له معتمدين بذلك على كلام الجاحظ نفسه في آخر أيامه عندما قال لصديقه المبرّد وكان قد جاء لزيارته وهو مريض: }وأشدّ من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها{[7]. وبطرح سنة وفاته المتفق عليها وهي (٢٥٥هـ) من سنة مولده وهي (١٥٩هـ) يكون الناتج (٩٦) سنة وهو العمر الحقيقي

للجاحظ. وبالجمع بين الروايات نستطيع أن نقول انه ولد في العقد السادس من القرن الثاني الهجري.

نشأته.

نشأ الجاحظ في البصرة التي ولد فيها، فهو ينحدر من أسرة متواضعة جداً في طبقتها الاجتماعية، وأبوه وأمه لا نكاد نعرف عنهما شيئاً. سوى رواية أشار إليها المرتضى[٨] أنها كانت تكفله وتتولى أمره وتنفق عليه. ومن هنا نعلم أن الجاحظ قد نشأ في بيئة كان يتخللها الفقر والبساطة. ولكنه لم يترك أمه لتتحمل أعباء الحياة لوحدها فقد شاركها في همها وكدها، عندما كان يبيع الخبز والسمك في سيحان وهو أحد أنهار البصرة[٩].

طلبه للعلم.

طلب الجاحظ العلم صغيراً في مساجد وكتاتيب البصرة التي كانت تعلّم الفتيان والصبيان الصنوف المختلفة من العلم وقد تأثر بالمعلمين اللذين شحذا طبعه وألهبا حماسه وتطلعه فقال: }وما كان عندنا بالبصرة رجلان أدرى بصنوف العلم ولا أحسن بيانا من أبي الوزير وأبي عدنان المعلمين وحالهما أول ما اذكر من أيام الصباج[١٠]. وهذان المعلمان قد نبها الجاحظ على سلوك سبيل الأدب والعلم وأثارا فيه الرغبة القوية أن يلتمس ذلك في مسجد البصرة وفي مربدها بعد أن قضى في الكتاب حاجته، فالمسجد الجامع في البصرة كان يعد من أهم مراكز التقاء الفكر ونشره لأنه كان بصورة مدرسة جامعة لنشر العلم والثقافة.

مؤلفاته.

يعدّ الجاحظ من أغزر الكُتَّاب تأليفاً، ومهما اختلفوا في عدد مؤلفاته فقد خرج عن زهاء ثلاثمائة وستين مؤلفاً في ألوان شتى من المعرفة، ويؤكد ذلك سبط ابن الجوزي حين قال: }وأما مصنفاته فثلاثمائة وستون مصنفاً وقفت على أكثرها في مشهد الإمام أبي حنيفةج[١١]. أما المسعودي فيقول: }ولا يعلم أحد من الرواة من أهل العلم أكثر كتباً منهج[١٢]. ولكن حسبنا ما أثبت في مقدمة كتابه الحيوان، وكتاب معجم الأدباء، والكامل في

اللغة، وكشف الظنون، وغيرها لندرك وفرة العطاء عنده، وانه تجاوز بعدد كتبه المائة. ويؤكد ذلك ابن حجر فيقول: }وسرد ابن النديم كتبه وهي مائة ونيّف وسبعون كتاباً{[١٣].

أما ماذا عالج من أمور ومواضيع فيها سواء كانت مائة أو أكثر فهي تدلّ على سعة فكره وعلمه، وانه كان بحق سيد أدباء عصره لأن مؤلفاته كانت عبارة عن دائرة معارف عامة اتسعت لكل علوم عصره، واستوعبت أضخم تراث يستطيع القيام بعبئه أديب. ففيها كتابات في الأدب والشعر والديانات والعقائد وفيها أبحاث في السياسة والاقتصاد والصناعات والتجارة والطبيعيات والرياضيات والأخلاق وطبائع الأشياء. وله كتابات علمية حول المدن والأمصار والمعادن وجواهر الأرض والكيمياء والنبات والحيوان والطب والفلك والموسيقى. فهو لم يغفل أي باب يمتّ الى الحياة الاجتماعية والأدبية والعلمية في عصره وقبل عصره إلاّ وتناوله بالبحث والتمحيص.

وفاته.

اتفق أكثر المؤرخين على سنة وفاة الجاحظ وهي (٢٥٥هـ) كالخطيب البغدادي، وياقوت الحموي، وابن عساكر، وابن خلكان، وابن كثير وغيرهم[١٤]. وهناك روايات تجعل وفاته سنة (٢٥٠هـ) كما ذكرها الكتبي[١٥]، وهناك رواية تجعل وفاته سنة (٢٥٦هـ) كالمسعودي[١٦]، لكن الرأي الراجح والصحيح هي الرواية الأولى وذلك اعتماداً على كلام الجاحظ نفسه عندما قال لصديقه المبرّد عندما جاء لزيارته وهو مريض فقال: }دخلت على الجاحظ في آخر أيامه فقلت له: كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج لو حزّ بالمناشير ما شعر به، ونصفه الآخر منقرس، لو طار الذباب بقربه لآلمه، وأشد من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها{[١٧]. وباستخدام الفارق الحسابي من ولادته الى وفاته يتبين لنا ان سنة وفاته الصحيحه هي (٢٥٥هـ). وقد ذكر بعض المؤرخين روايات انفردوا بها عمن سبقهم مثل أبي الفداء وابن الوردي تجعل سبب وفاته هو سقوط مجلدات كتبه الكثيرة عليه، فقد كان من عادته أن يصف مجلداته قائمة كالحائط محيطة به وهو جالس إليها وكان عليلاً فسقطت عليه وقتلته في الحال[١٨].

المبحث الثاني
مكانة البصرة العلمية والأدبية في القرن الثاني الهجري

تميزت البصرة بمكانة علمية مرموقة في القرن الثاني الهجري وذلك لعدة أسباب ولعل أهمها هو موقعها الجغرافي والتجاري المتميز على الخليج العربي، وهذا الموقع قد أتاح للبصريين الاختلاط بأجناس مختلفة من الناس، وكانت ملتقى للنزعات المتعددة والثقافات المختلفة. وكانت عملية التزاوج بين مختلف الأمم نتيجة لانتشار الدين الإسلامي الحنيف والتي بدأت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب أثناء الفتوحات الإسلامية[١٩].

ومن كل ذلك فقد وقفت الأمم المغلوبة موقف المندهش، ثم بدأت تخضع للنظم الاجتماعية من اندماج في المجتمع الإسلامي وتعلّم العربية وغيرها. وكان من نتائج ذلك أن كل جنس بدأ يتعلم من الأجناس الأخرى ما يشعر بأنه آخذ منه بحظ أوفر في مختلف الثقافات. فالعربي يأخذ من الفرس والرومان حضارتهم، والفرس تأخذ من العرب الدين واللغة وما حملوه معهم من مشاعل الحرية والعدالة للتخلص من الظلم والاضطهاد[٢٠].

وظلّت هذه المعطيات سائدة في العصر العباسي كما كانت سائدة في العصر الأموي. والمهم من كل ذلك هو الموقع الجغرافي المتميز للبصرة الذي أتاح للبصريين أن يتنقلوا بين الأقطار المختلفة فيتصلوا بشتى الثقافات، ويشهدوا مختلف الحضارات. فتأثرت نتيجة لذلك عقولهم وأخيلتهم، واتسعت مداركهم ومثلهم[٢١]. وكذلك فقد تميزت البصرة بتعدد المراكز الفكرية والثقافية، الأمر الذي أدى إلى ازدهار الفكر وإلى اهتمام أهالي المدينة بهذه الأمور الثقافية، ويقف المسجد الجامع في البصرة وسوق المربد من أهم هذه المراكز الثقافية فيها.

أولاً- المسجد الجامع.

وكما هو معروف يعدّ أول وحدة عمرانية أسسها القائد العربي الشهير عتبة بن غزوان بأمر الخليفة عمر بن الخطاب على أرجح الروايات عام (١٤هـ)[٢٢]. وكان هذا المسجد يعدّ الصرح الثقافي الأول في البصرة وليس مكاناً للعبادة فحسب، بل تعددت وظائفه فأصبحت تشمل الجوانب السياسية والإعلامية والقضائية.

والأهم من كل ذلك ملتقى المفكرين والعلماء والأدباء، فقد صارت أساطينه تلك مواضع يتجمع حولها العلماء والشيوخ والمحدثين والطلاب والمشوقين للمعرفة، فتشكلت حول كل أسطوانة من أساطينه حلقة دراسية، إذ كان الشيخ يجلس عندها ويتحلق التلاميذ حوله، فهناك حلقة للنحويين وأخرى للشعراء وحلقة للمفسرين وعلماء الحديث[٢٣].

ومن بين هذه الحلقات حلقة راوية العرب المشهور الأصمعي (ت:٢١٦هـ)، وكذلك حلقة الزاهد العابد الحسن البصري (ت:١١٠هـ) الذي كان تلميذاً في نفس المسجد لحبر الأمة المعروف عبد الله بن عباس ﵁ الذي كان يترأس حلقة يحاضر فيها في تفسير القرآن، وحلقة عالم الكلام واصل ابن عطاء والرياشي، وحلقة النحوي الكبير والمعروف الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:١٧٥هـ) الذي كان يترأس حلقة في اللغة والعروض والنحو. وكانت حلقة الأصمعي من أكثر الحلقات شعبية لما كان يتمتع به من أفق واسع وثقافة شاملة في فنون المعرفة الإنسانية. وغيرهم من كبار علماء البصرة، والذين ذكرهم الزجاج في كتابه مجالس العلماء، ما لا يحصون[٢٤]. وكان الناس يحضرون هذه الحلقات والمجالس، منهم من يبتغي تثقيف عقله وتوسيع مداركه، ومنهم من يطلب المتعة لنفسه بشهود ما فيها من مناظرات ومناقشات ومخاصمات عقلية عمّت البصرة جميعاً.

وهذا المظهر من مظاهر النشاط العلمي والأدبي قديم في البصرة، بل لعله أبرز ما يمتاز بها تاريخها، هو غلبة روح المخاصمة فيه، وهذا يرجع لذلك الطابع العقلي. حتى إذا كان العصر العباسي وكثرت فيه العناصر المختلفة من العقول كثرة غامرة، واشتبكت فيها أسباب الخصومات اشتباكاً شديداً بلغت روح المخاصمة أوجها فما تكاد تخلو منها بيئة من بيئاتها، دينية كانت أو أدبية أو علمية[٢٥].

وعلى ذلك كان مسجد البصرة من أهم مراكز التقاء الفكر ونشر الثقافة والعلم، وقد ذاعت شهرة حلقات مسجد البصرة الجامع والمناظرات التي كانت تعقد فيه في الأمصار الإسلامية. فكانت تشدّ إليه الرحال من شتى أطراف العالم الإسلامي لتلقي العلم في رحابه والاستماع الى العلماء والأدباء فيه، أو لأخذ الرواية من المحدثين والمفسرين وأهل اللغة[٢٦].

وقد ذكر المؤرخ العراقي المشهور الخطيب البغدادي رواية تتعلق بالإمام البخاري في إحدى رحلاته إلى البصرة، فقال: }سمعت يوسف بن موسى المروزي يقول: كنت بالبصرة في جامعها، إذ سمعت منادي ينادي: يا أهل العلم قد قدم محمد بن إسماعيل البخاري فقاموا في طلبه وكنت معهم، فرأيت شاباً لم يكن في لحيته شيء من البياض يصلي خلف الاسطوانة، فلما فرغ من الصلاة أحدقوا به وسألوه أن يعقدهم مجلس الإملاء[٢٧] فأجابهم الى ذلك. فقام المنادي ثانياً فنادى في جامع البصرة: قد قدم أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري فسألناه أن يعقد مجلس الإملاء. فأجاب بأن يجلس غداً في موضوع كذا،

قال: فلما كان بالغداة حضر الفقهاء والمحدّثون والحفّاظ والنظّار، حتى اجتمع قريب من كذا وكذا ألفاً{(٢٨). وهي رواية توضح بجلاء الدور الذي لعبه المسجد الجامع في تحريك الحياة الثقافية في المدينة.

ثانياً- سوق المربد.

ظهر في البصرة مركز آخر للإشعاع الثقافي والحضاري والفكري، والذي تمثل في سوق المربد، وهو في الحقيقة سوق من أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، وهو كسوق عكاظ في الجاهلية، فقد كان سوقاً للتجارة، ثم للغة والأدب والشعر والنقد والبلاغة، وهو واقع على طريق من ورد البصرة من البادية، وكان يغشاه العرب قبل أن يدخلوا الحضر، لذا فقد كان سوق البادية في البصرة. ثم تطور بعد ذلك لتصبح سمعة البصرة مميزة وفاقت كل الأمصار والحواضر الإسلامية في ذلك الوقت(٢٩).

وكان يجتمع في هذا السوق الشعراء والأدباء والخطباء يتبارون ويتفاخرون بأشعارهم وأنسابهم وقبائلهم، ويرد كل منهم الآخر في مساجلات قد لا تنتهي بمدة قصيرة، وكان يوصف بأنه مألف الأشراف ومجتمع الناس. وقد وصفه جعفر بن سليمان وهو أحد أعيان البصرة بأجمل الأوصاف حين قال: }العراق عين الدنيا، والبصرة عين العراق، والمربد عين البصرة، وبيتي عين المربد{(٣٠). وبما أن هذا السوق العلمي والأدبي له أهميته وسمعته التاريخية والتي انعكست نتائجه ايجابيا على البصرة. فقد انتسب إليه الكثير من رواده ومنهم الجاحظ وعلى مختلف اتجاهاتهم سواءً العلماء أو المحدثين أو الأدباء أو الشعراء الذين كانوا يسمون المربديين، مثل سمّاك ابن عطية المربدي البصري، وعباس بن عبد الله المربدي، وأبو عمرو القاصم بن جعفر المربدي القاضي(٣١).

وقد امتدح الجارود بن أبي سبرة وهو أحد أعيان البصرة ووجهائها المربد فقال: }عليكم بالمربد فانه يطرد الفكر ويجلو البصر ويجلب الخير ويجمع بين ربيعة ومضر{(٣٢).

وكان الجاحظ أحد رواد هذا الملتقى الثقافي البارز، والذي ذكره ياقوت في معجمه بأنه كان يتلقى الفصاحة شفاهاً من أفواه الأعراب الذين كانوا يقدمون المربد. وقد أكد الجاحظ ذلك بقوله: }أدركت رواة المسجديين والمربديين{(٣٣). أما أبو حاتم السجستاني فله رواية يقول فيها: كنت أختلف مع أبي عبيدة والأصمعي إلى الأشراف بالمربد من رهط

سليمان ابن علي للاستماع الى ما يقرأ عليهما من كتب. أما أبو نؤاس فقال:} بكّرت الى المربد ومعي ألواحي أطلب أعرابياً فصيحاً{[٣٤].

ثالثاً- المجالس الأدبية.

فضلاً عن المسجد الجامع وسوق المربد، فقد ظهر في البصرة مركز آخر للثقافة العلمية والأدبية ألا وهي المجالس الأدبية والشعرية واللغوية، ورغم انها كانت مقتصرة على فئة معينة من الناس كالأمراء والتجار والأشراف، لكنها لعبت دورا مهما في توسيع دائرة النشاط الفكري والمعرفي في البصرة. وقد كانت هذه المجالس تعقد في أماكن مختلفة، كأن تكون في بيوت هؤلاء الأمراء أو السراة أو التجار[٣٥]، التي أصبحت بيوتهم بمثابة منتديات أدبية وشعرية يلتقي فيها الأدباء والشعراء واللغويون والنحاة ليشبعوا نوازعهم العقلية والعلمية التي كانت تتحفز فيهم لثقافتهم العالية ولحبهم للعلم وحبهم للمنافسة والمغالبة كما ذكرنا في المبحث الأول والتي كانت صفة تكاد تكون ثابتة في العالم أو الأديب البصري.

وقد اشتهرت البصرة بكثرة هذه المجالس فيها، كمجلس سليمان بن علي العباسي عم الخليفة أبي العباس السفاح الذي عيّنه والياً على البصرة، والذي كانت داره ودور أولاده من أشهر مجالس البصرة العلمية والأدبية[٣٦].

وكان يتردد على هذه المجالس راوية العرب المشهور الأصمعي واللغوي المؤرخ المعروف أبو عبيدة بن المثنى، وكذلك كانت دار أبو عمرو بن العلاء عالم النحو واللغة وأحد القرّاء السبعة المشهورين، من أشهر الدور التي شهدت الندوات العلمية والمناظرات التي كانت تدور بين علماء النحو واللغة بصورة خاصة[٣٧].

وكذلك كانت قصور الخلفاء تعجّ بهذه المنتديات العلمية نتيجة لاهتمامهم بها، ولأنهم أيضاً كانوا يمتلكون رصيداً علمياً عالياً في ميدان اللغة والشعر والأدب، لا سيما خلفاء العصر العباسي الأول ومنهم أبو جعفر المنصور، فقد روى إسحاق بن سليمان الهاشمي فقال: }دخلت على المنصور يوماً والديوان قد غصّ بأهله فقال: بلغني انك تقول الشعر؟ فقلت: نعم يا أمير المؤمنين، قال: فأنشدني شيئاً منه، فأنشدته قصيدة طويلة فيها مدح له، فلما فرغت قال: يا بني مالك والمديح! إيّاك وإيّاه! واحذر الهجاء! فإنهما لا

يشبهانك، وعليك من الشعر بالبيتين والثلاثة، تقول ذلك تطرّباً، وتذكر فيه فضلاً وتحبّباً"[٣٨].

ولم تقتصر هذه المجالس على الأدب والشعر واللغة، بل كانت أيضا مجالس علمية بحتة تهتم بالعلم الطبيعي، ومن ذلك ما رواه الجاحظ حين وصف دور آل سليمان العباسي وأولاده ومحمد واحد منهم فقد كان يجري التجارب العلمية الصرفة على بعض الحيوانات كالإبل والبقر والخيل والنسور والظباء وغيرها من التجارب ليرى ما تبلغ الخمر منها[٣٩].

وكذلك ما أشار اليه ابن أبي أصيبعة عندما قال: {وقد وجدت في بعض الكتب أن منكة الهندي كان في جملة إسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي"[٤٠]. وأشار إليه أيضاً ابن النديم في بعض الكتب التي فسّرها له عندما ذكر أسماء النقلة من اللغات الى العربية إن أحد هؤلاء النقلة وهو دار يشوع كان يفسّر لإسحاق بن سليمان بن علي من السريانية الى العربية[٤١].

المبحث الثالث
خصائص مدرسة البصرة العلمية

نتيجة لكل ما ذكرنا عن مكانة البصرة العلمية بين الأمصار الإسلامية، فقد تم لها ذلك المزاج العقلي الذي يتألف من سعة الأفق، وشدّة التطلّع، وحرية الرأي، وسرعة الذكاء، وحب المنافسة والمغالبة، إضافة الى ما امتازت به مدرسة البصرة العلمية والأدبية من سرعة الذيوع في الأقطار البعيدة[٤٢]. والجاحظ هو خير مثال لذلك، فهذا هو أبي هفّان وهو أحد معاصري الجاحظ وقد قيل له: {لم لا تهجو الجاحظ وقد ندد بك وأخذ بمخنقك؟ فقال: أمثلي يخدع عن عقله؟ والله لو وضع رسالة في أرنبة أنفي، لما أمست إلاّ وهي بالصين شهرة، ولو قلت فيه ألف بيت لما طنَّ منها بيت في ألف سنة"[٤٣].

وليس في هذا القول مبالغة فهو أبرز علماء ومفكري البصرة والأمّة في وقته. فقد كانت كتبه تقرأ في الأندلس والأقطار البعيدة. فهذا هو بشار بن برد الشاعر المعروف يصف شهرة كتب ورسائل الجاحظ في شعره فيقول:

وقد ملأت البلاد ما بين فغفور الى القيروان فاليمنِ

شـــعراً تصـــلي لـــه العواتـــق والثيـــب صـــلاة الغـــواة للـــوثنِ[3]

كذلك ومن خصائص هذه المدرسة هو الجمع بين العلوم الكثيرة والمختلفة، فإذا نظرنا في سير بعض الأدباء في البصرة، والكلام يتحقق وينطبق على شيوخ الجاحظ، تبين لنا إنهم كانوا يكتبون في مواضيع شتى كالحيوان والنبات والفلك والطب، فاطّلاع الكاتب أو الأديب على أنواع متعددة من العلوم كان أمراً لا مندوحة عنه.

وقد أشار لهذا ابن قتيبة (ت:٢٧٦هـ) وهو ممن أدرك عصر الجاحظ فقال: }ولابدَّ له مع كتابنا هذه من النظر في الأشكال لمساحة الأرضين حتى يعرف المثلث القائم الزاوية والمثلث المنفرج ومساقط الأحجار والمربعات المختلفات، والقسيّ والمدوَّرات والعمودين، ويمتحن معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدفاتر فان المخبر ليس كالمعاين، وكانت العجم تقول: من لم يكن عالماً بإجراء المياه، ومجاري الأيام في الزيادة والنقص، ودوران الشمس، ومطالع النجوم، وحال القمر، ووزن الموازين، وذرع المثلث والمربع والمختلف الزوايا، ونصب القناطر والجسور، ودقائق الحساب، كان ناقصاً في حال كتابته{[44].

ويستطرد ابن قتيبة في وصف كتّاب البصرة فيقول: }ولا بدَّ له مع ذلك من النظر في جمل الفقه ومعرفة أصوله من حديث رسول الله ﷺ والصحابة، ولا بد له مع ذلك من دراسة أخبار الناس وتحفظ عيون الحديث ليدخلها في تضاعيف سطوره متمثلا إذا كتب، ويصل بها كلامه إذا حاور، ومدار الأمر على القطب وهو العقل وجودة القريحة{[45].

وما من شك فان كل تلك العلوم لم تكن لتتحصّل على أي عالم أو مفكر أو أديب بصري إلاّ بوجود العامل الرئيسي المهم الذي يغذّي تلك الروح المتطلّعة والمشوّقة للمعارف والتي تلهب وتوقد الجذوة العلمية الملتهبة في البصرة ألا وهي بيئة الكتب. فقد كانت البصرة في عهد الجاحظ تعجّ بدكاكين الوراقين، فقد قامت بالبصرة سوق لهم منذ أواسط القرن الأول[46].

وهذه البيئة كانت أعظمها أثراً في تكوين شخصية الجاحظ. فالبصرة كانت يوم ذاك مثابةً للكتب المختلفة بكل اختصاصاتها وموردًا للثقافات المتباينة. وقد جعلت هذه الكتب تترك آثارها في مظاهر الحياة العقلية فيها[47]. وبما إنّ بعض علماء البصرة كان غزير الإنتاج كأبي عبيدة الذي تجاوزت مؤلفاته المائة كتاب، فقد كان له ورّاق خاص به اسمه

دماذ، وغيره من الوراقين الذين امتلأت دكاكينهم بالكتب المختلفة وبذلك أصبحت هذه البيئة العلمية من أعظم بيئات البصرة وأوسعها وأبعدها سلطانا[٤٨].

وكان الجاحظ أحد هؤلاء الروّاد، فقد حكى ياقوت الحموي وابن شاكر الكتبي عندما ترجما للجاحظ عن أبي هفّان انه قال: }لم أرَ من أحب الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ، فانه لم يقع بيده كتاب إلاّ استوفى قراءته كائناً ما كان، حتى انه كان يكتري دكاكين الورّاقين فيبيت فيها للنظر في الكتب{[٤٩].

كذلك ومن خصائص مدرسة البصرة هو اطلاّع علمائها على ثقافات وعلوم الأمم الأخرى، كالثقافة اليونانية والفارسية والهندية وغيرها، وذلك عن طريق قراءة كتبهم المترجمة، أو مجالسة المتكلمين لكثير من المثقفين باليونانية أو الفارسية. وكان الجاحظ أحد علماء البصرة الذين تأثروا بخطابة أرسطو الى حد بعيد، ولم يكن الجاحظ متأثرا بالفلسفة اليونانية فحسب، بل كان عقله الجبار ينتقد بعض الآراء اليونانية وينقد التراجمة، ومن ذلك نقده الكندي الفيلسوف في بعض آراءه، ونقد كتاب المنطق لأرسطا طاليس وقال: }إنّ اسلوبه عقيم{[٥٠].

وعندما ينقل آراء أرسطو كان يعلّق على بعضها بقوله: }هذا غريب، أو لم أفهم هذا، ولم كان ذلك{. ونلاحظ أثر الثقافة اليونانية في كتابه البيان والتبيين وفي كتاب الحيوان، فقد قرأ الجاحظ من كتب أرسطو المترجمة كتاب الحيوان واستدلّ برأي أرسطو، وكان مصدراً كبيراً له في كتابه المشهور (الحيوان). ومثل ذلك يقال عن إطلاّعه على الثقافة الفارسية التي برع فيها أيضا، ومن يقرأ رسائله وكتبه فسيجد الألفاظ الفارسية متناثرة هنا وهناك لنعلم مدى تعمقّه فيها بحيث انه استعمل ألفاظهم، ولم يكتف بهذا بل ونقدها أيضاً[٥١].

ويرى الجاحظ إنَّ لليونان فلسفةً وصناعةً ومنطقاً، أما بالنسبة للخطابة فليس لفلاسفتهم ذكر. ويذكر إنّ للفرس رسائلهم وخطبها وألفاظها ومعانيها، ولليونان رسائلها وخُطبها وعِللها وحِكَمها وكُتبها في المنطق، وللهند حِكَمها وسِيَرِها وعِللها. ويرى أنها لا توازن بما للعرب من بيان وبلاغة وصناعة وخطابة[٥٢].

ومن كل هذا يتبين لنا أنَّ الأدباء في البصرة من معاصري الجاحظ على اختلاف توجهاتهم كانوا أصحاب أفق واسع وعقل راجح ولم يقتصروا على الثقافة الأدبية الفنية وحدها

بل تجاوزوها الى علوم أخرى وثقافة أخرى بعيدة كل البعد عن صلب اختصاصهم كالهندسة والفلك والحساب فضلا عن الفقه والاجتماع والتاريخ والفلسفة وغيرها من العلوم الصرفة والذين يسمون بالموسوعيين، ولم يكتفوا بذلك بل كانوا مكتشفين، وفي هذا يقول المؤرخ محمد كرد علي: }لقد طاف الجاحظ بأرض العراق والشام وفارس والروم والجزيرة وبلاد العرب، ولم يكن أديباً فحسب، وإنما كان عالماً في الوقت نفسه حتى قيل: إنّ كتبه تعلّم العقل أولاً والأدب ثانياً{[٥٣].

وكذلك ومن خصائص مدرسة البصرة العلمية هو حب المناظرة والمنافسة والمخاصمة والجدل. وربما يعود ذلك الى أنّ البصرة كانت مهد الاعتزال وبلد المعتزلة، ويؤكد ذلك ما رواه النويري من الأقوال عن خصائص البلدان عبارة عن بختيشوع طبيب الخلفاء عدّ فيها تسعة أجناس، لكل جنس خاصيّتها العقلية والخلقية فقال: }تسعة لا تخلو من تسعة: قُمّي من رعونة، ويَماني من جنون، وواسطي من غفلة، وبصري من جدل... الخ{[٥٤].

وقد انتعشت وازدهرت فيها تلك الفرقة، وكان الجاحظ أحد رموزها وأعمدتها، لا سيما بعد أن تولّى المأمون الخلافة واتجّه نحو الاعتزال، فأقبل على أصحابه العقليين إقبالاً خاصّاً فاتخذ منهم بطانته وأهل مشورته، فأباح الكلام، وأظهر المقالات، وشجّع على المناظرة، وجعل مجالسه مجالس بحث ونظر وحوار بين المذاهب المختلفة[٥٥].

وأقبل على هذه المتعة العقلية يحيط بها نفسه ويملأ بها حسّه، ولم يكن هناك من يستطع أن يعمّر هذا المكان خيراً من المعتزلة الذين اصطفاهم وأدناهم، وكان الجاحظ أحد هؤلاء فاستطار صيته وبلغت شهرته الآفاق[٥٦].

ومما لاشك فيه فان طبيعة الفرقة المعتزلية هي الجدال والكلام والخوض في مسائل العقيدة، فكان من الطبيعي أن تكون المناظرات حامية الوطيس وعلى أشدّها في البصرة وذلك بسبب توفّر عوامل كثيرة وعديدة، منها كثرة العلماء من المعتزلة والمتكلمين وأصحاب الأثر الذين ردّوا عليهم مقالاتهم، لأنهم تركوا مدرسة الحديث والتفسير وتمسّكوا بالعقل وما أفرزه من نتائج جرّت عليهم اتهامات كثيرة وخطيرة.

وقد أكدّ الجاحظ ذلك فقال يحكي عن نفسه: }إنّه كان يخرج هو وفلان وفلان من أئمة المتكلمين كأبي إسحاق إبراهيم النظّام يبتغون الحديث ويتناظرون في مسائل

الكلام﴿[٥٧]. كذلك ومما يدلّ على قدم روح المخاصمة في البصرة ما رواه ابن عساكر في تأريخه فقال: ﴿كان زريع على عسس بلال فقال له يوماً: يا بنيّ إنّ أهل الأهواء يجتمعون في المسجد ويتنازعون فاذهب فتعرّف ذلك، فذهب ثم رجع اليه فقال: ما وجدت فيه إلا أهل العربية حلقة حلقة﴿[٥٨].

ومن المهم أن نذكر دور بعض الأسر البصرية العريقة التي كانت تتخذ من دورها منتديات أدبية مثل أسرة قتيبة بن مسلم وهذه الأسرة مشهورة وهي أحد بيوتات الإسلام الثلاثة كما يعدها الجاحظ مع بيت المسامعة وبيت المهالبة وبيت مسلم أبي عمر بن قتيبة . وكذلك يعدّها ابن الفقيه من بيوتات البصرة الأربعة التي تفاخر الكوفة بها، إذ ليس فيها مثلها ويزيد عليها بيت آل الجارود بن عبد القيس[٥٩].

المبحث الرابع
تأثير كتب الفلاسفة وكتب المعارف الطبيعية على تشكيل العقلية البصرية

لقد كانت البصرة كما ذكرنا سابقاً بيئة خصبة للكتب على اختلاف أنواعها، كونها مورداً للثقافات المتباينة. وقد جعلت هذه الكتب تترك آثارها في مظاهر الحياة العقلية فيها، وكتب الجاحظ خير مثال على ذلك. ومن هنا يمكننا القول إن هذه الكتب كانت من أقوى العوامل التي ساعدت على تشكيل العقلية البصرية[٦٠]. فقد كانت البصرة في تكوينها الاجتماعي تضم طوائف مختلفة ومنها السريان الذين كان منهم علماء يمثلون شيء من الحياة العلمية القديمة في المنطقة، كونهم كانوا يمثلون حلقة وصل بين قديم البصرة وحديثها. فقد تعلموا العربية ثم أخذوا ينقلون إليها ما كانوا يعنون بعلمه من كتب الأوائل ومن أقدم هؤلاء ماسرجويه[٦١].

وهنا نعلم أيضاً أنّ الجاحظ سمع من الفلاسفة وقرأ كتب الأطباء والمتكلمين، فضلاً عن كتب الأدب التي تبحث عن اللغة والنحو والنوادر والأخبار والأشعار والغرائب وغيرها، وقرأ كتباً غيرها نقل عنها، منها كتاب الفراسة لإقليمون، وكتاب الطباع لماسرجويه، وكتاب المنطق لأرسطاطاليس، وكتاب إقليدس، ونقل عن بختيشوع، وعن حنين، وعن

جالينوس وغيرهم. فقد نظر في كل الذي أودعته الأوائل كتبها وخلّدته في عجيب حكمتها، ودوّنته من أنواع سيرها، بحيث أصبح له اطلاع عام على الأفكار والمعاني(٦٢).

ومن هنا يتبين لنا نتائج ثقافته العامة، فلم يخف عليه موضوع من الموضوعات. فربما انه لا يتعمق في الموضوع تعمق أهل الاختصاص إلا إنّه قد يلمّ به الماماً بحيث لا يكون غريباً عنه، وقد طبعت قراءته الكتب على مختلف معانيها ثقافته بطابع خاص بحيث أصبح ذو ذهنية فريدة لا نشكو منه قحطاً في فكر، أو جدباً في معنى. ولم تخل ثقافته من يونانية أو فارسية، فعلى الرغم من براعته وقيادته لأدب العرب ودفاعه عنه في معظم كتبه، فلم يتحرّج ويتورّع في الأخذ عن اليونانيين أو الفرس.

وقد جاء في كتابه المشهور الحيوان ما يؤيد نقله وأخذه منهم فقال: }وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان... وحوّلت آداب الفرس فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً... وقد نقلت هذه الكتب من أمة الى أمة، ومن قرية الى قرية، ومن لسان الى لسان... حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها{(٦٣).

والذي يستنتج من كل ذلك ان الجاحظ ورغم كل ما كان يحيط عصره وبيئته ووضعه المعاشي وفقره المعدم في مجتمع البصرة لم يمنعه ذلك من تحصيل كل تلك العلوم والفنون التي برع فيها ولم يحصل على تلك المنزلة الرفيعة بين الناس إلاّ بفضل جدّه ومواظبته على التجديد والإبداع في عمله، وقد عبّر عن تلك الحالة أجمل تعبير فقد ذكر الأمم التي فيها الأخلاق والآداب والحكم والعلم فقال: }هذه الأمم أربع، وهي العرب والهند وفارس والروم. ورأى أنّ العرب أنطق وأنّ لغتها أوسع وان لفظها أدلّ وأن تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضربت أجود وأسير، والبديهة مقصورة عليها، والإرتجال والإقتضاب خاص فيها{(٦٤).

ومن كل هذا فما كان الجاحظ يستنكف عن أن يقول: قال جالينوس، وقال صاحب المنطق، وقال بختيشوع وغيرهم، فالجاحظ نزّاع الى التجديد، فهو لا يرى بأساً بأن يدخل العربية عنصر من عناصر آداب الأمم المعروفة في عصره المشهورة بالعلم والحكم والأخلاق والآداب. وجملة القول إن الجاحظ لم تخل ثقافته من عنصر يوناني، ولا يستبعد انه كان يعرف اللغة الفارسية، ولم يكتف على ذكر اللفظة ومعناها بل تعمّق في أسرارها، والأمثلة على ذلك كثيرة في كتابه الحيوان والبيان والتبيين وغيره(٦٥).

وبالتأكيد فان كل تلك العلوم والمعارف الأجنبية لم تكن لتنتشر في البصرة لولا وجود الكتب التي تعنى بالعقل والفلسفة، وقد انتشرت في أهم بيئتين في العراق وهما الكوفة والبصرة التي لم يكن الأمر فيهما مقصوراً على كتب الفقه والحديث وغيرها، وإنما كان لكتب الفلسفة والعقل نصيب فيها. ومن ذلك ما حكاه المرتضى فقال: }إنَّ أبا إسحاق النظّام مرّ بالكوفة، وهو في طريقه الى الحج فنظر فيها في بعض كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يظن أنه علم من لطيف الكلام ما لم يعلم أستاذه أبو الهذيل العلاّف، قال النظّام: فلما ناظرته خيّل إليّ أن لم يكن متشاغلاً قطّ إلاّ بها{[٦٦].

والنظّام هذا هو شيخ الجاحظ وصاحب العقلية المعتزلية، وقد تأثر به الجاحظ كثيراً لأنه كان أول من فتح ذهنيته الى آفاق بعيدة وألوان مختلفة من المعرفة، وقد لازم الجاحظ شيخه ملازمة قوية بحيث كان يوصف أنه غلام النظّام[٦٧]. ومهما كانت تعني كلمة الغلام في تلك الرواية فإنها تدلّ على إنه كان تلميذاً له لا أكثر.

وقد وصف المؤرخين النظّام بأنه من أصحاب النفوس المفتوحة التي لا تحتجز شيئا والعقول الفسيحة المدى الواسعة الأفق والأخيلة الخصبة التي تستطيعان تتمثل كل شيء وتردّه في أدق الصور وأحسنها، والألسنة الطليقة التي لا تتردد ولا تلبث ولا تحاذر، فكأنما خلق بذلك ليكون أستاذا ومعلم جيل وموجّه مذهب، اذ كانت هذه الصفات من أخصّ خصائص الأساتذة والمعلمين أصحاب المبادئ والآراء[٦٨].

المبحث الخامس
تأثير المتكلمين على العقلية البصرية

لقد كانت البصرة أرضاً خصبة للفرق الإسلامية بصورة عامة ومنها المعتزلة والمتكلمين بصورة خاصة، وقد أكّد الجاحظ ذلك نفسه حين قال: }وقد علم الناس أنَّ الكلام مقصور على أهل البصرة، وأنه ليس لسائر الأمة إلاّ ما صار اليهم من فضالاتهم وما نقلته عنهم{[٦٩]. فمن المعروف تاريخياً إن النظريات والأفكار التي جاء بها مفكروا المعتزلة وعلماء الكلام البصريين في مسائل الصفات الإلهية ومسألة خلق القرآن كان لها أثراً كبيراً في تطور الفكر الفلسفي العربي، وكذلك فان مدرسة الاعتزال في البصرة تعدّ المدرسة الرائدة

فـي إقـرار هـذه المبـادئ والأفكـار العقليـة والتـي نشـأت علـى يـد واصـل بـن عطـاء (ت: ١٣١هـ)(٧٠).

وكـان واصـل فـي بدايـة نشـأته تلميذاً يتردد علـى حلقـة الزاهـد المعروف الحسـن البصـري، وظلّ معه الى أن اختلف مع شيخه في مسألة فلسفية(٧١)، مما اضطر شيخه الحسن البصري أن يبعده عن حلقته وقال له: اعتزل عنا. فأسس واصل حلقةً مستقلةً خاصةً بـه، وانظـم إليـه بعـض الأتبـاع كعمرو بـن عبيـد وبشـار بـن بـرد وصـالح بـن عبـد القـدوس وغيرهم. وتطورت هذه الحلقة لتصبح مركزاً للتثقيف في ميدان الاعتزال العقلي والفلسفي، والتي كان لها الفضل الكبير في التأثير على مدارس الاعتزال الأخرى التي ظهرت فيما بعد في مدن أخرى مثل مدينة بغداد(٧٢).

وكما ذكرنا سابقاً فقد كان أبرز شيوخ المتكلمين في البصرة هو إبراهيم بن سيّار النظّـام والـذي كـان بمثابـة الأب الروحـي للجـاحظ. فقـد تتلمـذ علـى يديـه وأعجـب بـه أيّمـا إعجاب، فاتصل الجاحظ به في مقتبل عمره عن طريق أحد سراة البصرة ويدعى مويس بن عمران(٧٣). فقد جـاء فـي أخبـار أبـي نـؤاس لابـن منظـور المصـري قـال الجـاحظ: }سـمعت النظّام يقول– وقد أنشد شعراً لأبي نؤاس– كأنَّ هذا الفتى جمع له الكلام فاختار أحسنه{. فالجاحظ كان متصلاً بالنظّام حين كان أبو نؤاس يوصف بأنه فتى، ووصف الجاحظ بأنه غلام النظّام (٧٤). وأكبر الظن أنّ عمر الجاحظ كان في تلك الحقبة خمس وعشرون سنة.

وهكذا لم تلبث الصلة بين الرجلين أن قويت واستحكمت، فقد وجد في أستاذه النظّام المثال العلمي الرائع الذي كان يتطلّع إليه عقله، ويهفو إليه خياله. ووجد في عباراته الساحرة ومناظراته الماهرة البارعة ووثباته الذهنية الرائعة التي تربط بين مسائل الكلام والفلسفة في قوة وإحكام واتّساق، والى جانب ذلك فقد كانت دعاباته العابثة الماكرة وسخريته النافذة في لطف وخفة. كل ذلك وجد الجاحظ عنده غذاءه العقلي ومتاعه النفسي الذي طالما سعى إليه وتوثّب نحوه. فقد كان التطلّع الى معرفة كل شيء أبرز الخصائص العقلية عند الجاحظ منذ أول عهده الى أن تقدمت به السنّ، كما كان أبلغها أثراً في توجيهه وتكييف عقله(٧٥).

وكـان النظّـام مـن أوسـع أهـل عصـره معرفـة وأكثـرهم إحاطـة كمـا يلاحـظ ذلـك مـن خـلال وصـف الجـاحظ لـه فقد قـال: } كـان إبراهيم بن سيّار فروضياً عروضياً وكان حاسباً ومنجّماً، وكـان نسّـاباً وكـان حافظـاً للقرآن العظـيم وتفسيره وللتـوراة والإنجيـل والزبـور وكتـب

الأنبياء، وكان قد عالج الكيمياء وعرف مذاهبها، وكان أروى الناس لكلام الأوائل ولصنوف نحل الإسلام، وأحسن الناس احتجاجاً وأبلغهم في الاحتجاج لساناً، وكان صاحب حديث عالماً وكان له نسك وخالط الصوفية وأصحاب المضمار وعرف اختلافهم، وكان يقول الشعر إذا أراده، وكان حسن العلم بالنحو}[٧٦].

إذن ومن كلّ ذلك الوصف نعلم أن الجاحظ ذلك الإنسان المتطلّع الى معرفة كلّ شيء قد وجد عالماً كالبحر زخّاراً بكل شيء، كما وجد فيه ذلك الأستاذ الذي يرضي نوازعه العقلية المتوثبة وعواطفه الدافقة، وبالمقابل أيضاً فقد وجد النظام في الجاحظ شاباً مجتهداً شديد التطلّع متوثب العقل الى الآفاق البعيدة. فتكونت بينهم علاقة قوية حرص عليها الجاحظ وظلّ يلازم مجلسه ويقرأ كتبه ويشهد مناظراته ويسير بسيرته ويرحل برحلته فتأثر به أشد التأثر في تكوين شخصيته وعقليته وفكره[٧٧].

وبما إن النظام كان متكلماً مشهوراً ومن كبار رجال المعتزلة فقد كان تأثيره كبيراً على تكوين الجاحظ الثقافي وتوجهاته الفكرية، وإنّ تتلمذ الجاحظ على النظّام وأخذه العلم عنه قد جعله يلتزم بمذهب المعتزلة في أصول الدين وفي منظوره العام عن الحياة وقد ظهر ذلك بشكل قوي ومؤثر في كتاباته ومواقفه العامة[٧٨]. وليس أدل على ذلك وصف المؤرخ ياقوت الحموي له عندما قال: {واذا تدبّر العاقل المميز أمر كتبه علم أنه ليس في تلقيح العقول وشحذ الأذهان ومعرفة أصول الكلام وجواهره، وإيصال خلاف الإسلام ومذاهب الاعتزال الى القلوب كتب تشبهها، والجاحظ عظيم قدر في المعتزلة وغير المعتزلة، من العلماء الذين يعرفون الرجال ويميزون الأمور}[٧٩].

وقد بقي الجاحظ يُكنّ لشيخه كل المودّة والاحترام ويظهر له الإجلال والتعظيم فهو كثير الإشادة بذكره وعظيم أثره على المعتزله والمتكلمين والمسلمين عامة فقال: {ولولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، ولولا إبراهيم النظّام لهلكت العوام من المعتزلة، فقد أنهج لهم سبلاً وفتق لهم أموراً}[٨٠].

المبحث السادس
مدلولات الشك والنقد عند علماء البصرة

كان الجاحظ ومنذ طفولته متطلّعاً، فكل شيء يعرض له يثير عنده رغبة البحث ونزعة التطلّع، فينبعث وراءه ويحصّله، ثم يثير فيه مرة أخرى نزعة التفتيش والتمحيص والنقد، إضافة الى أنَّ هذه الظاهرة كانت عنده بعيدة الأثر في تكوين عقليته، علماً إنَّ هذه النزعة كانت موجودة في عصره ومعروفة عند علماء البصرة، ولكن الجاحظ تمثّلها تمثيلاً حقيقيا كانسان وكعالم يجعل من الحياة ومشاهداته اليومية وكل ما يحدث فيها أمراً يثير عنده الشكوك كي تزداد معارفه ثم يشبع ذاته ورغباته في الوقوف على تفسير تلك المشاهدات.

لقد صوّر الجاحظ تلك الحالة أدقّ تصوير حين قال: }والعوام أقلّ شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلاّ الإقدام على التصديق المجرّد، أو على التكذيب المجرّد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات من الشك{[٨١].

ولم يكتف الجاحظ بذلك بل يزيد من شكوكه كي يصل في نهاية المطاف الى نتيجة ترضي عقله الشاك والمتطلع للمعرفة. لقد أصبحت تلك النزعة عنده نوعاً من الكلف والشغف بالمعرفة في نفسها فهو لا يفتأ يطلب كل شيء لا يكاد ينصرف أو يفتر في الطلب قد خلقت في نفسه الشغف بكل موضوع من موضوعات تلك المعرفة[٨٢].

فقال في سياق ذكره لبعض طبائع وعجائب الحيوان: }ولم أكتب هذا لتقربه، ولكنها آية أحببت أن تسمعها، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر، وكذلك لا يعجبني الإنكار له، ولكن ليكن قلبك الى إنكاره أميل، وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن في ذلك ألا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج اليه، ثم اعلم أنَّ الشك في طبقات عند جميعهم، ولم يجمعوا على إنَّ اليقين طبقات في القوة والضعف{[٨٣].

وهكذا نرى إنّ الشك عند الجاحظ كان يمثل نزعةً طبيعية قبل أن يكون اسلوباً علمياً يجعله بمثابة قانون أو منهج علمي يلتزم به في البحث والتنقيب. لقد كان الجاحظ مطبوعاً على البحث عن أصل كل شيء وعن علّته دون أن يقتصر على الانقياد والتقليد، وهذه من الصفات التي انفرد بها عن سائر علماء عصره بصورة أكثر توسعاً من غيره من علماء ومفكري البصرة.

وكذلك نرى أنَّ هذه النزعة تمثلت أيضاً بشيخه النظّام الذي يقول: }نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدت الشكّاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. ويقول أيضاً: الشاك أقرب اليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد الى اعتقاد غيره حتى يكون بينها حال شك{(٨٤).

إذن فهو لا يؤمن بالأمور قبل أن يعمل عقله في أصلها، ولنأخذ مثال على ذلك. قال أبو إسحاق النظّام: }بلغني وأنا أحدّث أن النبي ﷺ نهى عن اختناث فم القربة والشراب منه، قال: فكنت أقول إن لهذا الحديث لشأناً! وما في الشرب من فم القربة حتى يجيء فيها هذا النهي، حتى قيل إن رجلاً شرب من فم قربة فوكعته حية فمات، وان الحيّات تدخل في أفواه القرب، علمت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهباً وان جهلته{(٨٥).

وكلّ ما ذكرناه لا يعني أنَّ الجاحظ يزن الأمور في ميزان العقل دائماً ويكون هو الأصل فيها. فثمة خرافات ومعتقدات كان قد حذّر منها كثيراً ولم يعمل عقله فيها ولو لبرهة صغيرة من الزمن. وهناك أمثلة كثيرة نأخذ منها ما رواه في كتابه الحيوان فقال: }قد سمعت من يذكر أن كبر أذن الإنسان دليل على طول عمره، حتى زعموا أن شيخاً من الزنادقة لعنهم الله تعالى قدّموه لتضرب عنقه، فعدا إليه غلام سندي كان له فقال: أليس قد زعمت يا مولاي أن من طالت أذنه طال عمره؟ قال: بلى! قال: فها هم يقتلونك! قال: إنما قلت إن تركوه{(٨٦).

وقال أيضاً مستهزئاً ومستخفاً بتلك المعتقدات: }وكانوا يعتقدون انه اذا كان في الدار ديك أبيض أفرق لم يدخلها الشيطان، ويقولون من أكل لحم سنور أسود لم يكن عليها لعمّار الدار سبيل، وأن من نام بين البابين تخبطه العمّار وخبّلته الجن{(٨٧).

ومن خلال هذه الروايات نرى أن الجاحظ يفصل بين البحث والتدقيق العلمي وبين الخرافة التي لا يقبلها عقل ولا منطق وشاعت بين الجمهور على انها معتقد لا يقبل التأويل ولا التبديل حتى قال: }ومما لا أكتب لك من الأخبار العجيبة التي لا يجسر عليها إلاّ كل وقّاح، أخبار لبعض العلماء، وبعض من يؤلف الكتب ويقرؤها ويدارس أهل العبر ويتحفّضها...{(٨٨).

ولم يكتف الجاحظ بنقد أصحاب الأهواء والخرافات، بل انتقد وتعرّض لبعض المفسرين الذين يتصورون تصورات غريبة لا تتماشى مع المنهج الذي يعتقد أن المفسر

يجب أن يكون ذا عقل رحب واسع لا يقبل تأويل غريب فقال: }وزعم بعض المفسرين أن السنور خلق من عطسة الأسد، وأن الخنزير خلق من سلحة الفيل، لأن أصحاب التفسير يزعمون أن أهل سفينة نوح لما تأذوا بكثرة الفأر وشكوا الى نوح ذلك سأل ربه الفرج، فأمره أن يأمر الأسد فيعطس، فلما عطس خرج من منخريه زوج سنانير من ذكر وأنثى، خرج الذكر من المنخر نجوهما شكوا ذلك الى نوح، وشكا ذلك الى ربه، فأمره أن يأمر الفيل فيسلح، فسلح زوج خنازير فكفياهم مؤونة رائحة النجو، وهذا الحديث نافق عند العوام، وعند بعض القصّاص{[٨٩].

ومن هذه النصوص نعلم أنَّ عقل الجاحظ لم يقبل الأوهام، ويهزأ بأصحابها، لذلك فهو يعتمد على التجربة والعيان وفي ضوء نتائجها يبني أحكامه ويشك. ويدعو الى الشك حتى تثبت النظرية، ومن ثم الوصول الى الحقيقة وذلك بطرق شتى، كأن يستعين بحواسه، فنراه يستعين باللمس أو بالذوق أو بالرؤية أو بالشم أو بسؤال أهل العلم والمعرفة متوثقاً في كلّ خبر يسمعه، متثبتاً في كلّ كلام يصل اليه، حتى يكون على هدى من أمره، وحتى يعرض الحقيقة في أوضح معارضها فلا يخامره شك فيها.

ونتيجة لكل ما ذكرنا نخرج بخلاصة أن الجاحظ كان يستعين بآلة العقل الذي أحكم استعماله. وفي تجربته وعيانه وسماعه ونقده وشكه وتعليله كأنّ الجاحظ يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في سبيل البحث عن الحقيقة. وقد حدد لنا الجاحظ طريقته العلمية في البحث وذلك في مقدمة كتابه الحيوان فقال: }وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم لأنه وان كان عربياً أعرابياً وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ مكن طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة{[٩٠].

ومن هنا نعلم أنّ سلطان العقل هو أساس البحث العلمي عند الجاحظ فنراه يقول: }أكثرهم سماعاً أكثرهم خواطر، وأكثرهم خواطر أكثرهم تفكراً، وأكثرهم تفكراً أكثرهم علماً، وأكثرهم علماً أرجحهم عقلاً، كما أكثر البصراء رؤيةً للأعاجيب أكثرهم تجارب{[٩١]. ويقول أيضاً: }لعمري إنَّ العيون لتخطيء، لا تذهب الى ما تريك العين، واذهب الى ما يريك العقل، وللأمور حكمان، حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقل، والعقل هو الحجة{. وكذلك

قوله: }إنَّ الحواس لتكذب وما الحكم القاطع إلاّ للذهن، وما الإستبانة الصحيحة إلاّ للعقل إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس{[٩٢].

ومن كل هذه الأمثلة والأقوال الكثيرة له في مدار استخدام العقل في كل مشاهداته الصغيرة والكبيرة في الحياة، نفهم أن الجاحظ مخلص للحق، محب للمعرفة، شغوف بالصدق والإنصاف[٩٣]. ويؤيد هذا الكلام ما ذكره في مقدمة كتابة الحيوان حيث قال: }جنّبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً، وبين الصدق سبباً، وحبّب اليك التثبت، وزيّن في عينيك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق{[٩٤].

وأخيراً نستطيع أن نقول ان الجاحظ يذهب في العلم وفي الدين وفي كل شيء مذهب العقل وصدق الحدس لا يحكم غيرهما، وقد ظلّت آراءه في البحث العلمي منهاجاً علمياً للباحثين المسلمين والعرب بعد عصره. وكان يدعو الى التخصّص والثقافة العامة، ولا يغتفر الخطأ من عالم، وان على الرجل ألا يتطاول الى ما لا يعلم.

وقد كتب الجاحظ كل تلك المدلولات والملاحظات والاستنتاجات بعد درس طويل وخبرة واسعة ومعاناة في ميدان الحياة الكبير وذلك من خلال تجربته وعيانه وسماعه ونقده وشكّه وتعليله، فقد كان يطلع علينا في صورة العالم الذي يعمل عقله في البحث عن الحقيقة، يعمل ويتمسك بكل تلك المعايير والمقاييس لأنه المعلم الأول للعقل العربي، يعلّم الناس أن لا يؤمنوا بشيء إلا إذا صحّ في نظام العقل، ويريدهم أن تدقّ ملاحظاتهم ويرهف حسّهم، يعلّم حرية النظر والبحث ولسان حاله يقول: }إنَّ الدين لا يصلح بغير الدنيا وان الشريعة جاءت لإصلاح الأولى والأخرى{[٩٥].

الخاتمة

لقد كان علماء البصرة من أكثر علماء العراق اهتماماً بالجانب العقلي والفلسفي، فالبصرة أحد أهم معاقل الخلافة العباسية، كانت أرضاً خصبة لنشوء تلك الفرق الكثيرة من معتزلة وكلامية وحديثية وغيرها، اهتمت اهتماماً بالغاً في الجدل والخصومات نتيجة لاطلاّع علمائها على ثقافات أجنبية مختلفة كاليونانية والهندية والفارسية عن طريق كتبهم المترجمة، وتمخّض عن ذلك الاختلاط أن تأثر المجتمع البصري بهم فأدى الى نشوء مذاهب كلامية وفلسفية متنوعة كان الجاحظ أحد هؤلاء وأسس فرقة تسمى الجاحظية، فضلاً عن تأثرهم

بسبب وجود كتب المعارف الطبيعية والفلسفية، والتي ساهمت بتشكيل العقلية البصرية، وكان الجاحظ أحد ابرز هؤلاء الفلاسفة الذي اتجهت طريقته بالدراسة على اتجاهين أساسيين:

الاتجاه الأول: نستطيع أن نسميه بالفلسفة النقدية وهو ينصبّ على موضوع المعرفة لاكتشاف أسسها وماهيتها وطرقها وللوصول الى اليقين والحقيقة. والاتجاه الثاني: المدعو بفلسفة القيم التي تشمل الدراسات ذات الأحكام القيمية في الأخلاق والجماليات. لقد عالج الجاحظ موضوع المعرفة معالجة جادة مستوفية اذ تطرق الى طبيعتها ووسائلها وطرقها ومعنى اليقين والشك والظن وحدود العلم البشري. وفي مجال الأخلاق حاول أن يدرك الأسس التي تقوم عليها الأخلاق بملاحظة دقيقة لسلوك الناس وتحليل عميق لنفسياتهم أما الطابع العقلي فهو واضح القسمات في كتابات الجاحظ. فقد كان معتزلياً بحكم العقل في ما يبحث، ويخضع الأشياء والأمور للنقد، ويجعل الشك طريقاً الى اليقين، ولا يشفي غليله إلاّ لحقيقة. فقد كان الشك والنقد أهم ما في منهج الجاحظ في البحث العلمي، والذي تضمّن الإقبال على البحث بروح علمية محايدة. والعمل بمبدأ الشك في الموضوع حتى تثبت صحته. ثم في نهاية المطاف يكون اللجوء الى التجربة للتحقق من صحة نظرية من النظريات، أو رأي من الآراء وهذا قائم على الملاحظة والاستقراء والموازنة.

وبناء على هذا فان المناحي الفلسفية عند الجاحظ هي تلك الاتجاهات الفكرية التي تنطلق من ميدان الفلسفة لا من ميدان الأدب. ذلك أنَّ الجاحظ لم يكن أديباً فقط، وإنما كان مفكراً أيضاً تعمّق بنظرة الى ما بعد آفاق الأدب، فأطلّ على ميادين الفلسفة المختلفة من طبيعيات وإلهيات وجماليات وأخلاقيات واجتماعيات. وراح يراقب ما يجري في ساحتها من نتائج، وما يحتدم عندها من جدل، ودفعه فضوله الى إبداء آرائه حول مسائل الفلسفة الأساسية. ولكنه نثر تلك الآراء في تضاعيف كتبه، ولم يقدم على جمعها في صيغة المذهب الفلسفي المنتظم على نحو ما نعهد عند كبار الفلاسفة.

هوامش البحث

(١) ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت:٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٥م: ٣١٧/٧.

[٢] ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت:٦٨١هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٨م: ٤٣/٣.

[٣] السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت:٥٦٢هـ)، الأنساب، حيدر آباد الدكن، ١٩٦٣م: ١٢٦/٣.

[٤] البلخي، أبو القاسم، عبد الله بن أحمد (ت:٣١٩هـ)، طبقات المعتزلة، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م، ص٧٣؛ اليافعي، عبد الله بن أسعد (ت:٧٦٨هـ)، مرآة الجنان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، بلا ت: ١٦٦/٢.

[٥] الكتبي، محمد بن شاكر (ت:٧٦٤هـ)، عيون التواريخ، دار الرشيد، بغداد: ٦٣/١٠.

[٦] أبرز أصحاب هذه الآراء هم: طه الحاجري. الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م: ص٨٩، ومحمد عويس المجتمع العباسي، مطبعة بغداد، ١٩٧٧م: ص١١، وعمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، المكتب التجاري، بيروت: ص٢١٥.

[٧] ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤٤/٣.

[٨] المرتضى، علي بن طاهر (ت:٤٣٦هـ)، المنية والأمل، اعتنى به: توما آرتلو، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، بلا.ت: ص٣٨.

[٩] ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله (ت:٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، اعتنى به: مرجليوث، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ١٩٢٤م: ١١٣/١٦.

[١٠] الجاحظ، عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة: ٤١/١.

[١١] سبط بن الجوزي، يوسف بن قزاغلي (ت:٦٥٤هـ)، مرآة الزمان، دار الكتب، القاهرة: ١٠٩/٤.

[١٢] المسعودي، علي بن الحسين (ت:٣٤٦هـ)، مروج الذهب، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٨م: ١٣٥/٤.

[١٣] ابن حجر، أحمد بن علي (ت:٨٥٢هـ)، لسان الميزان، حيدر آباد، الدكن: ٣٥٧/٤.

[١٤] الخطيب البغدادي، أحمد بن ثابت (ت:٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة: ٢٢٠/١٢؛ تاريخ دمشق: ٣/٩، معجم الأدباء: ٥٦/١٦، وفيات الأعيان: ٤٤/٣.

[١٥] عيون التواريخ: ٥٣/١٠.

[١٦] المسعودي، علي بن الحسين (ت:٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٨م: ٣٥/٤.

[١٧] الخطيب البغدادي: ٢١٤/١٢.

[١٨] أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت:٧٣٢هـ)، المختصر، دار الكتاب، بيروت، ١٩٥٦م: ٤٨/٢؛ ابن الوردي، زين الدين عمر (ت:٧٤٩هـ)، التاريخ، المطبعة الحيدرية، النجف: ٣٢١/١.

[١٩] البلاذري، أحمد بن يحيى (ت:٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، مكتبة صيدا، بيروت: ص٣١٩.

[٢٠] الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص٢٣.

[٢١] اليعقوبي، أحمد بن جعفر بن واضح (ت:٢٩٢هـ)، البلدان، بيروت، ١٩٧٤م: ص٣٢٣.

[٢٢] البلاذري، فتوح البلدان: ص٣١٩.

[٢٣] ابن المرتضى، علي بن طاهر (ت:٤٣٦هـ)، الأمالي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤م: ١٩٥/١.

[٢٤] ينظر: الزجاجي، عبد الرحمن بن اسحاق (ت:٣٣٩هـ)، مجالس الزجاجي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا ت: ٢٢/١؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ١٦٨/٧.

[٢٥] المسعودي، مروج الذهب: ٥٥/٤.

[٢٦] ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ٢١٩/٧.

[٢٧] الإملاء: إسلوب من أساليب التعليم عند العلماء، فمن أراده وتوفرت فيه شروطه عقدت له المجالس، فيملي الشيخ من حفظه ويجب أن يكون حافظاً له، أو يملي من مصنفات غيره لكن يجب أن يكون قد تملّك حق روايتها بالسماع أو الإجازة.

[٢٨] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت:٩٠٢هـ)، الجواهر والدرر، مطبعة السعادة، القاهرة، بلا ت: ص٢١٢.

(٢٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ١٥/٢.

(٣٠) التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد (ت:٣٢٥هـ)، الإمتاع والمؤانسة، دار صادر، بيروت: ٢١/١.

(٣١) ابن عبد ربة، أحمد بن محمد (ت:٣٢٨هـ)، العقد الفريد، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٩م: ٤٨٦/٢.

(٣٢) ياقوت الحموي، شهاب الدين (ت:٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت: ٤٨٤/٤.

(٣٣) التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد (ت٣٢٥هـ)، البصائر والذخائر، دار صادر، بيروت: ٢٩/١.

(٣٤) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ)، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، بيروت، ١٩٣٨م: ١٥٥/١.

(٣٥) المصدر نفسه: ٤٩/٢.

(٣٦) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت:٣٥٦هـ)، الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، بلا ت: ٩٦/٥.

(٣٧) الأصفهاني، الأغاني: ١٦٠/٥.

(٣٨) الزجاجي، مجالس العلماء: ص٢٣٤.

(٣٩) الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر الليثي (ت:٢٥٥هـ)، المحاسن والأضداد، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٦م: ١٠٠/٢.

(٤٠) الجاحظ، الحيوان: ٢٢٨/٢؛ الأصفهاني، الأغاني: ٣٧/٢٠.

(٤١) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أحمد بن القاسم (ت:٦٦٨هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م: ٣٣/٣.

(٤٢) ابن النديم، محمد بن اسحاق (٣٨٥هـ)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧م: ص٣٤١.

(٤٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ٨٧/١٦.

(٤٤) المصدر نفسه: ٩٩/١٦.

(٤٥) الأصفهاني، الأغاني: ٢٤١/٣.

(٤٦) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت:٢٧٦هـ)، أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٦٣م: ٩/١.

(٤٧) المصدر نفسه: ١٠/١.

(٤٨) ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٨٤/٤.

(٤٩) الحاجري، طه، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م: ص١٥١.

(٥٠) المصدر نفسه: ص١٥١.

(٥١) معجم الأدباء: ٧٤/١٦؛ عيون التواريخ: ٥٢/١٠.

(٥٢) الجاحظ: الحيوان: ٤٣/١.

(٥٣) الجاحظ، البيان والتبيين: ٢٠٤/١؛ الحيوان: ٦٩/١.

(٥٤) الجاحظ، الحيوان: ٦٥/١.

(٥٥) كرد علي، محمد، أمراء البيان، دار الامان، بيروت، ١٩٦٩م: ٤٧/٢.

(٥٦) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت:٧٣٣هـ)، نهاية الإرب في فنون الأدب، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م: ٢٩٥/١.

(٥٧) الطبري، محمد بن جرير (ت:٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٦م: ٥٧٧/٨.

(٥٨) المصدر نفسه: ١٧٢/٥.

(٥٩) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ)، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م: ص٣٨.

(٦٠) ابن عساكر، علي بن الحسن (ت:٥٧١هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ: ٥١٣/١٠.

(٦١) الأصفهاني، الأغاني: ٢٢٠/٥.

(٦٢) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص١٤١.

(٦٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ص١٦٣.

(٦٤) الجاحظ، الحيوان: ٢٦/١.

(٦٥) المصدر نفسه: ٣٣/١.

(٦٦) ينظر: البيان والتبيين: ٢٠٤/١.

(٦٧) للمزيد من المعلومات عن المفردات الفارسية في كتب الجاحظ. ينظر: البيان والتبيين: ٧٩/١، والحيوان: ٦٩/١ على سبيل المثال لا الحصر.

(٦٨) المنية والأمل: ص٢٦.

(٦٩) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤٧١/٣.

(٧٠) جبري، شفيق، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار البشائر، دمشق، ط٢، ٢٠٠١م: ص١٣، ص ٦٦؛ الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص١٦٣.

(٧١) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت:٢٥٥هـ)، رسائل الجاحظ، تحقيق: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م، رسالة تحرير القول في (الكلام) و(الاعتزال): ص١٢٨.

(٧٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: ٩٤/٣.

(٧٣) وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقد قال واصل ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وانضم اليه عمرو بن عبيد الذي كان شغوفاً بالمسائل الفلسفية، فطرده الحسن البصري عن مجلسه وقال له: اعتزل عنا أو اعتزلنا. ينظر: أمالي المرتضى: ١٦٣/١؛ لسان الميزان: ٩٤/٣.

(٧٤) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت:٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، تحقيق: زاهر الكوثري، مكتبة عز العطار، القاهرة: ١١٧/١؛ وانظر كذلك: اليافعي، مرآة الجنان: ٢٧٤/١.

(٧٥) المرتضى، المنية والأمل: ص٢٨.

(٧٦) المسعودي، مروج الذهب: ٢١٣/٤.

(٧٧) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص١٧٠.

(٧٨) الجاحظ، الحيوان: ٦١/٥.

(٧٩) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص١٧١.

(٨٠) المـلاح، هاشـم، الحضـارة الإسـلامية وآفـاق المسـتقبل، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ٢٠١٠م: ص١٣٩.

(٨١) معجم الأدباء: ٧٦/١٦.

(٨٢) الجاحظ، الحيوان: ٢٠٦/٤.

(٨٣) المصدر نفسه: ٣٦/٦.

(٨٤) الحاجري، الجاحظ حياته وآثاره: ص١٧٥.

(٨٥) الجاحظ، الحيوان: ٣٤/٦.

(٨٦) المصدر نفسه: ٣٥/٦.

(٨٧) المصدر نفسه: ٨٨/٤.

(٨٨) الجاحظ، الحيوان: ١٧٧/٦.

(٨٩) المصدر نفسه: ٧٥/٢.

(٩٠) المصدر نفسه: ١٠٦/٦.

(٩١) الجاحظ، الحيوان: ١٠٦/٥.

(٩٢) المصدر نفسه: ٣/١.

(٩٣) محمد كرد علي، أمراء البيان: ص٣٥٥.

(٩٤) الحيوان: ١٢٥/١.

(٩٥) موسـى، منيـف، الجـاحظ فـي حياتـه وفكـره وأدبـه، دار المشـرق العربـي، بيـروت، ط١، ١٩٨٢م: ص١٣٣.

(٩٦) الحيوان: ١/١.

(٩٧) محمد كرد علي، أمراء البيان: ص٤٠٠.

المصادر

١.أدب الكاتب، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت:٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد محي الدين، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢.الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (ت:٣٢٥هـ)، دار صادر، بيروت.
٣.الأمالي، علي بن طاهر ابن المرتضى (ت:٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤م.
٤.الأغاني، أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت:٣٥٦هـ)، دار الكتب، القاهرة، بلا.ت.
٥.الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت:٥٦٢هـ)، الهند، حيدر أباد، الدكن، ١٩٦٣م.
٦.البخلاء، عمرو بن بحر الجاحظ (ت:٢٥٥هـ)، تحقيق: طه الحاجري، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.
٧.البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ (ت:٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، بلا.ت.
٨.البلدان، أحمد بن جعفر بن واضح (ت:٢٩٢هـ)، بيروت، ١٩٧٤م.
٩.التاريخ، زين الدين عمر ابن الوردي (ت:٧٤٩هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف.
١٠.تاريخ بغداد، أحمد بن ثابت بن علي (ت:٤٦٣هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، بلا.ت.
١١.تاريخ دمشق، علي بن الحسن ابن عساكر (ت:٥٧١هـ)، تحقيق: عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٢.تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٦م.
١٣.الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ (ت:٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، بيروت، ١٩٣٨م.
١٤.رسائل الجاحظ، (رسالة تحرير القول في الكلام والاعتزال)، عمرو ببن بحر الجاحظ، (ت:٢٥٥هـ)، تحقيق: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م.
١٥.طبقات المعتزلة، عبد الله بن أحمد البلخي (ت:٣١٩هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤م.

١٦. العقد الفريد، أحمد بن محمد الأندلسي (ت:٣٢٨هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٩م.

١٧. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة (ت:٦٦٨هـ)، تحقيق: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

١٨. عيون التواريخ، محمد بن شاكر الكتبي (ت:٧٦٤هـ)، تحقيق، نبيلة عبد المنعم داود، دار الرشيد، بغداد، بلا.ت.

١٩. الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت:٤٢٩هـ)، تحقيق: زاهر الكوثري، مكتبة عز العطار، القاهرة، بلا.ت.

٢٠. الفهرست، محمد بن اسحاق ابن النديم (ت:٣٨٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧م.

٢١. فتوح البلدان، أحمد بن يحيى البلاذري (ت:٢٧٩هـ)، مكتبة صيدا، بيروت، بلا.ت.

٢٢. الكامل في التاريخ، عز الدين علي بن محمد (ت:٦٣٠هـ)، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥م.

٢٣. لسان الميزان، أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، حيدر آباد، الدكن. بلا.ت.

٢٤. مجالس الزجاجي، عبد الرحمن بن اسحاق (ت:٣٣٩هـ)، دار صادر، بيروت.

٢٥. المحاسن والأضداد، عمرو بن بحر الجاحظ (ت:٢٥٥هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٦م.

٢٦. المختصر في أخبار البشر، عماد الدين إسماعيل أبي الفداء (ت:٧٣٢هـ)، دار الكتاب، بيروت، ١٩٥٦م.

٢٧. المنية والأمل، علي بن طاهر ابن المرتضى (ت:٤٣٦هـ)، اعتنى به: توما آرتلو، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، بلا.ت.

٢٨. مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين (ت:٣٤٦هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٩. مرآة الزمان، يوسف بن قزاغلي (ت:٦٥٤هـ)، مرآة الزمان، دار الكتب، القاهرة.

٣٠.معجم الأدباء، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت:٦٢٦هـ)، اعتنى به: مرجليوث، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ١٩٢٤م.

٣١.معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت:٦٢٦ه)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، بلا.ت.

٣٢.نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت:٧٣٣ه)، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣٣.وفيات الأعيان، شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان (ت:٦٨١ه)، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.

المراجع:

٣٤.جبري، شفيق، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار البشائر، دمشق، ط٢، ٢٠٠١م.

٣٥.الحاجري، طه، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣٦.عويس، محمد، المجتمع العباسي، مطبعة بغداد، بغداد، ١٩٧٧م.

٣٧.فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي، المكتب التجاري، بيروت، ١٩٧٤م.

٣٨.كرد علي، محمد، أمراء البيان، دار الأمان، بيروت، ١٩٦٩م.

٣٩.الملاح، هاشم، الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.

٤٠.موسى، منيف، الجاحظ في حياته وفكره وأدبه، دار المشرق العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

الإدارة العملية للاستثمارات المصرفية الإسلامية

المرابحة- المضاربة- المشاركة

د. عزيز إسماعيل محمد العزي

كلية الإدارة والاقتصاد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

إن العمليات المصرفية المتفقة مع الشريعة الإسلامية تجربتها حديثة العهد إذا ما قورنت بالبنوك التقليدية أو الربوية، لذا كان من الضرورة بمكان متابعة عمليات البنوك الإسلامية لتكون أكثر انضباطاً مع المفاهيم الإسلامية حيث إن كثيراً من العقليات المصرفية التي تقوم بها البنوك الإسلامية لم تكن معروفة في عصر الاجتهاد الأول وقد وجدت بصورة أخرى في كتب الفقه الإسلامي ومن ذلك بيع المرابحة والمضاربة والمشاركة وبقية الاستثمارات لذلك رأينا إن الكتابة بهذا الموضوع من الأهمية ومن الركائز التي تعتمد عليها البنوك الإسلامية.

وتأتي أهمية البحث بأن استخدام صيغة المرابحة للآمر بالشراء مثلاً أسلوب سهل في المصرف لاستثمارات الأموال المتجمعة لديه حيث يلبي حاجات التمويل العاجل فقد غطت المرابحة أكثر من ٦٠-٨٠% من عمليات البنوك الإسلامية رغم إثارة الكثير من الجدل والشبهات حولها وكذلك تأتي الأهمية من خلال ما كتب من المقلات وإعداد الرسائل الجامعية وكل ذلك من باب الحرص على تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل واضح وسليم في معاملات البنوك الإسلامية وصيغ الاستثمار فيها بما يتفق مع الاقتصاد الإسلامي وهناك استخدامات أخرى لا تقل أهمية عن المرابحة وهي المضاربة والمشاركة وغيرها.

لذا أحببنا إيضاح ذلك من خلال هذا البحث الموسوم (الإدارة العملية للاستثمارات المصرفية الإسلامية– المرابحة– المضاربة– المشاركة).

وقد كانت خطة البحث ومعالجة الموضوع بثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: الإجراءات الإدارية والعملية للمرابحة في المصرف الإسلامي.

المبحث الثاني: الإجراءات الإدارية والعملية للمضاربة في المصرف الإسلامي.

المبحث الثالث: الإجراءات الإدارية والعملية للمشاركة في المصرف الإسلامي.

المبحث الأول
الإجراءات الإدارية والعملية للمرابحة في المصرف الإسلامي

وهو نوع من أنواع البيوع التي تقوم بها المصارف الإسلامية ويشكل نسبة كبيرة من إجمالي استثماراتها من إجمالي التمويل الممنوح في البنوك الإسلامية فقد تصل النسبة إلى أكثر من ٨٠% وهو من أكثر أعمال البنوك إثارة للجدل وفيما يلي توضيحُ لهذا النوع من البيوع والإجراءات المتبعة له في المصارف الإسلامية وهو على أربعة مطالب.

المطلب الأول- مفهوم المرابحة وصورتها وشرائطها.

اولا: مفهوم المرابحة:

١-**المرابحة لغةً**: مصدر ربح وهو البيع بزيادةً على الثمن الأول(١).

٢-**المرابحة اصطلاحاً**: فقد ذكر الفقهاء للمرابحة تعريفات متعددة مختلفة الألفاظ متقاربة في المعنى ومن تلك التعاريف أنها }بيع الثمن الأول مع زيادة ربح{(٢)، أي بيع السلعة بالثمن الذي اشتراها به وزيادة ربح معلوم.

٣- تأتي **مشروعية** جواز المرابحة من القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿**وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۝٢٧٥**﴾(٣) وقوله تعالى ﴿ **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝١٩٨** ﴾(٤).

وأما في السنة النبوية كقوله ﷺ }**إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم**{(٥).

وقد أجمعت الأمة على جواز هذه البيوع بلا إنكار.

ثانيا: صورتها

فقد ذكر ابن جزي تصوير هذا البيع فقال هو }أن يعرف صاحب السلعة بكم اشتراها ويأخذ منه ربحاً أما عن الجملة مثلاً أن يقول: اشتريتها بعشرة وتربحني ديناراً أو دينارين وأما على التفصيل وهو أن يقول: تربحني درهماً لكل دينار أو غير ذلك{(٦).

لذلك صنفها الفقهاء ضمن بيوع الأمانة بأن البائع مؤتمن على الإخبار بالثمن الذي اشترى به المبيع.

ثالثا: شرائطها فأهمها[٧]

١-المعرفة التامة بأحوال السوق وظروفهِ وأنواع المنتجات محل التعامل وأخلاقيات التجارة.

٢-أن تكون المرابحة على شي مملوك للبائع أي لـه عليه حق الملكية الذي يترتب مجرد انعقاد العقد صحيحاً حتى ولو لم يتم قبض أو حيازة المبيع وتسلمهِ.

٣-ضرورة التعريف بالثمن الذي دفعه البائع وما يضاف إليه من كافة التكاليف الضرورية للمنتجات وما جرى عليه العُرف التجاري حتى يكون كل ذلك معلوماً للمشتري عند التعاقد.

٤-ضرورة التعريف سواء كان مبلغاً محدداً أو نسبة حتى يعلمه المشتري ويقبلهُ.

٥-للمشتري الخيار في المضي في العقد أو عدمه أذا طرأ على عملية البيع بالمرابحة ما يفسدها.

٦-تجوز المرابحة في عروض التجارة والمزروع والثمار أما العقار فتكتنفهُ صعوبات أدارية وإجرائية تمليها القواعد والقوانين المتعلقة متعلقة بانتقال الملكية وهناك شروط أخرى ضمنية يمكن مراجعتها في كتب الفقه وبحث آراء الفقهاء فيها.

المطلب الثاني- بيع المرابحة للآمر بالشراء.

تسير المصارف الإسلامية المعاصرة على معاملة معينة أطلق عليها (بيع المرابحة للآمر بالشراء) باعتبارها بديلاً شرعياً عما تقوم به البنوك الربوية[٨] وفيما يلي تفصيل لأحكامها:

أ. **تعريفها:**

هي طلب الفرد أو المشتري لشخص آخر أو (المصرف) أن يشتري سلعة معينة بمواصفات محددة وذلك على أساس وعد منه في شراء تلك السلعة اللازمة له مرابحة وذلك بالنسبة أو الربح المتفق عليه، ويدفع الثمن على دفعات أو أقسام تبعاً لإمكانياته وقدرته المالية[٩].

ب. **صورتها:**

يمكن تلخيص بيع المرابحة للآمر بالشراء بما يأتي: يتقدم العميل إلى المصرف طالباً منه شراء سلعة معينة بالمواصفات التي يحددها هو، وعلى أساس الوعد من قبله بشراء تلك السلعة بنسبة محددة متفق عليها، بعد ذلك يقوم المصرف بشراء تلك السلعة وتملكها، ومن ثم يقوم بعرضها على العميل الذي آمر بشرائها، وعلى العميل الالتزام بشرائها بناءً على وعده المسبق كما أن له الحق في رفضها والعدول عنها[١٠].

ج. عناصرها:

تتكون عملية بيع المرابحة للآمر بالشراء من العناصر الآتية:

١. طلب شراء مقدم من العميل إلى المصرف، يحدد فيه السلعة المطلوبة مع مواصفاتها.

٢. المصرف يدرس الطلب ويحدد الشروط والضمانات من كفالة وغيرها.

٣. شراء المصرف السلعة نقداً.

٤. اتفاق مسبق على الثمن والربح.

٥. المشتري يوقع عقد بيع مرابحة مع المصرف على شراء السلعة ودفع ثمنها حسب الاتفاق ويتسلم السلعة.

وإذا كان الثمن مؤجلاً أو يُدفع على أقساط زاد المصرف في الثمن على السعر الحاضر[١١].

د. الحكم الشرعي لهذه العملية:

قبل تحديد الحكم الشرعي لهذه العملية لا بد من معرفة صور وأشكال بيع المرابحة للآمر بالشراء التي يجري العمل بها في المصارف الإسلامية.

حيث يجري بيع المرابحة للآمر بالشراء التي تتعامل به المصارف الإسلامية على أساس الوعد بالشراء على ثلاثة أنواع[١٢]:

النوع الأول: بيع المرابحة على أساس عدم الإلزام للوعد لكل من العميل والمصرف.

النوع الثاني: بيع المرابحة على أساس الإلزام بالوعد لأحد الطرفين ولا يحق للمصرف أن يبيع السلعة التي اشتراها بناء على آمر بالشراء من العميل للآمر فقط أما إذا كان الآمر بالشراء هو الملزم بالوعد فليس له أن يرفض شراء السلعة التي قام المصرف بشرائها بناء على طلبه وإذا نكل ألزم به قضاءاً.

النوع الثالث: بيع المرابحة على أساس الوعد الملزم لكلا الطرفين، ففي مثل هذه الحالة يكون العميل ملزماً بشراء السلعة التي اشتراها المصرف بناء على طلبه والمصرف أيضاً يكون ملزماً بالبيع للعميل وحده دون غيره.

والملاحظ على هذه العملية أنها تمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى المواعدة: وتبدأ من تقديم العميل طلبه لشراء سلعة معينة فيعدُه المصرف بشرائها ثم يبيعها له، ويعد العميل المصرف أيضاً بأنه سيشتريها منه حالة إحضارها إليه، وفي هذه المرحلة يتفق الطرفان على ثمن السلعة ومقدار الربح وطريقة تسديد المبلغ ورهن أحد الأشياء الثمينة كالعقار وما شابه(١٣).

المرحلة الثانية المعاقدة: وهي المرحلة التي يتم فيها إبرام العقد وتبدأ من تاريخ شراء المصرف السلعة واستلامها من قبله وعرضها للعميل وقبوله بها، عند ذلك تتم كتابة العقد من قبل الطرفين(١٤).

ولهذا التفريق أهميته البالغة لأنه لو قلنا بوقوع البيع مباشرة وبمجرد الاتفاق بين الطرفين على العقد لأدى ذلك إلى الوقوع في محذور شرعي وهو بيع ما لا يملك وربح ما لا يضمن، الذي ورد النهي عنه فقد أخرج الترمذي بسنده عن عبد الله بن عمر ﵁ عن رسول الله ﷺ أنه قال: }**لا يحل سلف ولا بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك**{(١٥).

ذلك لأن المصرف لا يملك السلعة عند المواعدة وقد لا يستطيع شرائها لسبب أو آخر، ففي هذه المرحلة لا يوجد أي إلزام لكلا الطرفين لأن المرابحة لا تصير ملزمة إلا بعد امتلاك المصرف للسلعة، والمصرف ليس ملزماً بشراء السلعة ولكن إذا اشتراها صار ملزماً ببيعها للعميل(١٦)، أما في مرحلة التعاقد فهنا وقع الخلاف بين الفقهاء وهل يكون الوعد ملزماً أو لا.

هـ. بيان آراء الفقهاء في المرابحة للآمر بالشراء:

لا خلاف بين الفقهاء في جواز النوع الأول من صور المرابحة التي ليس فيها إلزام بالوعد لكلا الطرفين بل يترك لكل منهما الخيار في إبرام العقد أو تركه، وإنما وقع الخلاف بينهم في ما لو كان بيع المرابحة ملزماً لأحد الطرفين أو كان ملزماً لكليهما كما هو الحال في الصورة الثانية والثالثة.

وقد وردت آراء لبعض الفقهاء تفيد عدم جواز المرابحة للآمر بالشراء إذا كانت ملزمة منها:

جاء في كتاب الأم: }وإذا أري الرجل الرجل السلعة فقال: أشترِ هذه وأربحك فيها كذا، فاشتراها الرجل فالشراء جائز والذي قال أربحك فيها بالخيار إن شاء أحدث فيه بيعاً وإن شاء تركه وهكذا إن قال: أشترِ لي متاعاً ووصفه له أو متاعاً أي متاع شئت، وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء يجوز البيع الأول، ويكون هذا فيما أعطى من نفسه بالخيار وسواء في هذا ما وصف إن كان قال: ابتعه وأشتريه منك بنقد أو دين، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار بالبيع الآخر فإن جدداه جاز وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الآمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين أحدها: أنهما تبايعاه قبل أن يملكه البائع والثاني أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا أربحك فيه كذا{[١٧].

فهذا القول الوارد عن إمام كبير كالشافعي يؤكد على عدم جواز المرابحة إذا كانت ملزمة، أما الباحثون المعاصرون فقد تباينت آراؤهم في حكم هذا العقد وهل هو ملزم لأحد الأطراف أو لا وكالأتي:

أولاً: ذهب بعضهم كالقرضاوي إلى القول بعدم جواز مثل هذا العقد ما دام يتضمن إلزاماً لأحد الأطراف معللين ذلك بما يأتي:

أ. أنه يدخل في بيع الإنسان ما لا يملك الذي ورد النص بتحريمه: }لا تبع ما ليس عندك{[١٨].

ب. أنه يدخل في بيع العينة وبيع العينة: وهو أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه إليه ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً[١٩] المنهي عنه[٢٠] فقد ورد في الحديث: }**إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد في سبيل الله سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى تعودوا إلى دينكم**{ هذا الحديث قال عنه الزيلعي فيه إسحاق بن أسعد الخرساني أو إسحاق بن عبد الله بن أبي مروة وأيهما كان فالحديث من أجله لا يصح وللحديث طريق أحسن من هذا، رواه الإمام أحمد بلفظ مقارب[٢١].

ج. أنها تدخل ضمن البيعتين في بيعة واحدة وقد ورد النص بتحريمها فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا**{ الحديث رواه أحمد والنسائي وأبي داود والترمذي وصححه[٢٢]، فالمواعدة إذا لم تكن ملزمة للطرفين لم

يكن ثمة بيعتان ببيعة، لكنها إذا صارت ملزمة صارت عقداً بعد إن كانت وعداً وكانت بيعتان ببيعة[٢٣].

وقد دل الحديث على عدم جعل سعرين للسلعة سعر للنقد وسعر للنسيئة فإذا جعل التاجر سعرين فليبع بأقلهما وإلا كان بيعه رباً.

د. أنها تصادم نص صريح وهو قول النبي ﷺ: }**البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا**{[٢٤]، فالحديث يعطي المتبايعين حق الخيار ما داما في مجلس العقد.

هذه هي أبرز الأدلة التي أعتمدها الباحثون القائلون بحرمة هذا البيع وعدم جوازه.

ثانياً: ورد عن الإمام الشافعي إشارة الى كون البيع ملزم لأحد الطرفين في المرابحة مما جعل بعض المصارف تسير عليه وهو قوله: }والذي قال أربحك فيها بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعاً وإن شاء تركه، وهكذا إلى أن قال: أشترِ لي متاعاً ووصفه له أو متاعاً أي متاع شئت وأنا أربحك فيه فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول ويكون هذا فيما أعطى من نفسه الخيار{[٢٥]، لكن هذا الاحتجاج بهذا النص فيه نظر، ذلك لأن للنص تكملة يبدو قد فاتت أصحاب هذا القول الإطلاع عليها حيث أن النص جاء فيه: }ويكونان بالخيار في البيع الآخر، فإن جدداه جاز وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما بالأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين، أحدهما: أنه تبايعاه قبل أن يملكه البائع والثاني: أنه على مخاطرة أنك اشتريته على كذا أربحك فيه{[٢٦].

ثالثاً: وذهب فريق من الباحثين كالدكتور سامي حمود إلى القول: يجوز هذا العقد مطلقاً وإن الوعد الذي يكون فيه هو وعد ملزم للطرفين[٢٧]، وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة من أبرزها:

١. عموم الآيات والأحاديث التي تدل على حل جميع أنواع البيوع إلا ما خص، وبيع المرابحة للآمر بالشراء أحد أنواع البيع فيدخل في هذا العموم لأنه لم يخص في التحريم فيبقى على الأصل وهو الإباحة[٢٨].

٢. النصوص الفقهية التي توحي بذلك بالنسبة لمشروعية العقد فاستدلوا بالنص الوارد في كتاب الأم والذي سبق ذكره.

٣. كما استدلوا على ذلك أيضاً ببعض الفتاوى الصادرة بهذا الشأن من قبل بعض الباحثين المعاصرين كفتوى الشيخ بدر متولي عبد الباسط في بيع المرابحة[٢٩]، وكذلك الفتاوى الصادرة عن مؤتمر المصرف الإسلامي الأول والثاني الذين أجازوا هذه العملية[٣٠].

٤. واستدلوا بأن المعاملات مبنية أيضاً على مراعاة العلل والمصالح وقالوا: إن الشرع لم يمنع من البيوع إلا ما اشتمل على ظلم، وهو أساس تحريم الربا والاحتكار والغش ونحوها، أو خشي منه أن يؤدي إلى نزاع وعداوة بين الناس وهو أساس تحريم الميسر والغرر، فالمنع ليس تعبدياً بل هو معلل ومفهوم، وإذا فهمت العلة فإن الحكم يدور معها وجوداً وعدماً، لذلك أجازت الشريعة الإسلامية بعض المعاملات لحاجة الناس إليها وجريان العمل بها وقلة النزاع فيها(٣١).

٥. واستدلوا أيضاً بالقياس على عقد الاستصناع وعقد الاستصناع: هو أن يقول لصانع أصنع لي كذا ويعطي الثمن المسمى أو لا يعطي شيئاً فيقبل الآخر منه(٣٢)، ووجه القياس أنه بيع المعدوم وقت العقد(٣٣).

٦. واستدلوا كذلك بمبدأ التيسير الذي جاء به القرآن الكريم ودعت إليه السنة النبوية الشريفة قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ١٨٥﴾(٣٤)، وما ورد عن النبي ﷺ أنه }**ما خُيّر بين أمرين إلا أختار أيسرهما ما لم يكن أثماً**{(٣٥).

وأما بالنسبة للإلزام بالوعد فقد استدلوا على ذلك بالنصوص القرآنية والسنة النبوية وأقوال الفقهاء ومنها:

- **القرآن الكريم:**

كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٣﴾(٣٦)، والوعد إذا أخلف قول لم يفعل فيلزم أن يكون كذباً محرماً لأن عبارة الآية الكريمة: ﴿كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ﴾ تدل على أنه كبيرة وليس مجرد حرام.

وقوله تعالى في ذم المنافقين: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ بِمَآ أَخۡلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ٧٧﴾(٣٧)، فالآية تفيد أن نفاقهم بسبب إخلافهم وعدهم مع الله ومثل ذلك إخلاف الوعد مع الناس إذ لا فرق في أصل الحرمة بين الأمرين كما أن نكث العهد محرم سواء كان مع الله تعالى أم مع الناس.

وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ ١١٤﴾(٣٨)، فكان عذر إبراهيم عليه السلام وعده السابق لأبيه: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا ٤٧﴾(٣٩)، فلو كان

الوفاء بالوعد مجرد أمر مستحب ما أرتكب من أجله الاستغفار لمشرك ضال من أصحاب الجحيم.

- **السنة النبوية:**

كقوله ﷺ: }**آية المنافق ثلاث إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان**ç[٤٠].

- **أقوال الفقهاء:**

جاء في المحلى قال أبن شبرمة: }الوعد كله لازم ويقضى به على الواعد ويجبرç[٤١]، فقول أبن شبرمة تشهد له ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأخذ به أيسر على الناس والعمل به يضبط المعاملات وكذلك اعتمدوا على ما ذهب إليه بعض فقهاء المالكية من القول بوجوب الوفاء مطلقاً ومن بينهم أبو بكر بن العربي[٤٢].

يقول الدكتور سامي حمود: }ومثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاءاً طبقاً لأحكام المذهب المالكي وملزمٌ للطرفين ديانةً طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى، وما يلزم ديانة يمكن الإلزام به قضاءاً إذا اقتضت المصلحة وأمكن للقضاء التدخل بهç[٤٣].

وبعد استعراض أدلة كل هؤلاء الباحثين نرى ترجيح الرأي القائل بعدم جواز بيع المرابحة الذي يقوم على أساس الإلزام لأي طرف من الأطراف وجوازه إذا لم يتضمن البيع إلزاماً لأحد الأطراف وتعليل ذلك بما يلي:

١. ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بعدم جواز إلزام أي طرف من الأطراف بهذا العقد بل أن بعضهم عدّ ذلك ضمن بيوع العينة التي نهى عنها رسول الله ﷺ وقد ألجأ هذا بعض الفقهاء إلى التماس المخارج الشرعية التي يمكنهم من خلالها تكييف هذه المعاملة وجاء في كتاب المخارج في الحيل: }قلت أرأيت رجلاً أمر رجلاً أن يشتري دار بألف درهم وأخبره أنه إن فعل اشتراها الآمر بألف درهم ومائة درهم، فأراد المأمور شراء الدار ثم خاف إن اشتراها أن يبدو للآمر فلا يأخذها فستبقى بيد المأمور كيف الحيلة في ذلك؟ قال: يشتري المأمور الدار على أنه بالخيار فيها ثلاثة أيام ويقبضها ويجيء الآمر ويبدأ فيقول: قد أخذت منك هذه الدار بألف ومائة درهم فيقول المأمور: وهي لك بذلك، فيكون بذلك للآمر لازماً ويكون استيجاباً في المأمور للمشتري، وإن لم يرغب الآمر في شرائها، تمكن المأمور من ردها بشرط الخيار فيدفع عنه الضرر بذلكç[٤٤] كما فعل

الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأبن القيم الجوزية[٤٥] (رحمهما الله)، بل إن النص الذي يشكل حجر الأساس لهذه العملية المصرفية والذي ورد عن الإمام الشافعي (رحمه الله) قد كان صريحاً ببطلان هذا البيع إذا تضمن إلزاماً لأحد الأطراف حيث يقول: }وإن تبايعا به على أن لزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين أحدهما أنه تبايعا قبل أن يملكه البائع، والثاني على مخاطرة أنك إن اشتريته كذا أربحك كذا{[٤٦].

٢. قيام هذا الرأي على مبدأ التلفيق وتجزئة النصوص الفقهية فبينما نجد أن هؤلاء الباحثين قد أقاموا فكرتهم عن النص الوارد عن الإمام الشافعي في هذا الخصوص نجدهم قد غفلوا عن الخيار الذي تضمنه النص نفسه والذي جعله الشافعي شرطاً ذاتياً لصحة مثل هذه المعاملة، كما نجدهم أيضاً يعتمدون في مسألة الإلزام بالوعد على رأي المالكية فقد أغفلوا رأي المالكية الصريح في حكم بيع المرابحة حيث أنهم كما سبق القول عدوه ضمن بيوع العينة التي يذهبون إلى القول بتحريمها.

٣. وأما بالنسبة للرأي القائل بإلزام أحد طرفي العقد دون الآخر، فلا نرى ما يدعو إلى التفرقة بين طرفي العقد بالحكم فأما أن يكونا غير ملزمين معاً أو يترك لهما الخيار أما أن يكون أحدهما ملزماً والآخر مخيراً فلم نجد له مبرراً ذلك لأن الحكم الشرعي يجب أن يدور هنا بين تخيير الطرفين معاً أو إلزامهما معاً حتى يكونا على قدم المساواة أي مستويين في الغنم والغرم والله أعلم، أما بالنسبة للمصارف الإسلامية فكما تعرض للعميل أسباب تدفعه لعدم إمضاء وعده فكذلك تعرض للمصرف مثل هذه الأسباب كتغيير سعر السلعة بين تاريخ المواعدة وتاريخ المعاقدة وزيادة المصاريف الواقعة عن المصاريف التي كانت متوقعة إلا أنه ومراعاة لمصلحة المصرف خاصة في هذا الزمان الذي ضعفت فيه الذمم فإنه يمكنه أن يطلب من العميل طالب الشراء تقديم تعهد موثق ومصدق من قبل الجهات المعنية ينص على تحمل العميل كل ما يلحق المصرف من أضرار ناجمة عن هذا العقد في حالة نكول العميل عن الشراء وذلك استناداً إلى الحديث }**لا ضرر ولا ضرار**{[٤٧] إذ أنه لولا طلب العميل من المصرف بأن يقوم بشراء تلك البضاعة لما قام بذلك وكان من المنطقي جداً أن يتحمل هو جراء ما لحق المصرف من أضرار[٤٨].

المطلب الثالث- البيع بالتقسيط.

وهو بيع المرابحة مع زيادة في سعر السلعة بأكثر من سعر يومها من أجل الأجل وهو (البيع بالتقسيط) وقد أختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل(٤٩).

القول الثاني: ذهب بعض الشيعة كالقاسمية، وابن حزم وابن سيرين إلى عدم جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل(٥٠).

استدل جمهور الفقهاء على جواز البيع بالتقسيط بأدلة منها:

١. عموم قوله تعالى:﴿ **وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ** ﴾(٥١)، وقوله تعالى:﴿ **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ** ﴾(٥٢)، دلت الآيتان بعمومها على جواز البيع بالتقسيط.

٢. ومن السنة النبوية:

أ. قول النبي ﷺ: }**إذا أختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم**{(٥٣).

ب. ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال لعلي بن أبي طالب ﷺ: }إنا بأرض لسنا نجد فيها الدينار أو الدرهم وإنما أموالنا المواشي فنحن نبتاعها بيننا نبتاع البقرة بالشاة نظرة إلى أجل والبعير بالبقرات والفرس بالأباعر كل ذلك إلى أجل فهل علينا في ذلك من بأس؟ فقال علي: أمرني رسول الله ﷺ أن ابعث جيشاً على أبل كانت عندي فحملت الناس عليها حتى نفذت الإبل وقد بقت بقية من الناس لا ظهر لهم فقال رسول الله ﷺ: }**ابتع علينا إبلاً بقلائص من إبل الصدقة إلى محلها حتى نتخذ هذا البعث**{(٥٤).

والقلوص هي الناقة الشابة(٥٥).

قال: فكنت أبتاع البعير بالقلوصين والثلاث من إبل الصدقة إلى محلها حتى نفد ذلك البعث فلما حلت الصدقة آداها رسول الله ﷺ(٥٦)، وجه الدلالة جواز الزيادة في الثمن لأجل الأجل.

٣. الأصل إن التاجر حر في تحديد أسعاره فله أن يبيع بالسعر الذي يريد ما لم يصل إلى حد الاستغلال والظلم والاحتكار(٥٧).

٤. القياس على السلم وهو بيع آجل بعاجل فهو يتضمن بيع السلعة مؤجلة بثمن معجل وفي الغالب يكون السعر أقل من ثمن المثل لأجل التعجيل فإذا جاز الحط من الثمن لأجل التعجيل جازت الزيادة في الثمن لأجل التأجيل(٥٨).

وأستدل أصحاب القول الثاني المانعين من التقسيط بأدلة منها:

١. ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا{(٥٩)، فظاهر الحديث يدل على عدم جواز جعل سعرين لسلعة سعر للنقد وسعر للنسيئة فإذا جعل التاجر سعرين فالبيع بأقلهما وإلا كان بيعه رباً(٦٠).

٢. عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: }**لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع**{(٦١)، فصورة السلف والبيع في الحديث أن يبيع السلعة بأكثر من سعرها لأجل الأجل فلا يجوز، وصورة الشرطين في البيع إن كان الثمن نقداً فبكذا وإن كان مؤجلاً فبكذا، فهذا لا يصح.

٣. ولأن هذا البيع يشتمل على المبيع للزيادة بالثمن فإنها جعلت مقابل التأجيل فهي كالزيادة في الدّين لأجل الأجل.

القول الراجح:

الذي نميل إليه بعد استعراض أدلة الفريقين أن أصحاب القول الأول وهم جمهور الفقهاء أقوى حجة فيما ذهبوا إليه للأدلة التي ساقوها وأما عن أدلة أصحاب القول الثاني فيؤخذ على الأدلة التي ساقوها الآتي:

١. حديث (البيعتين) برواية (أوكسهما) ضعيف لأن في إسناده محمد بن عمر بن علقمة وقد تكلم فيه أكثر من واحد من أئمة الحديث فقال أبن حجر فيه صدوق له أوهام(٦٢).

وعلى فرض صحته فإنه يُحمل على واقعة بعينها ولا يُعمل بظاهره كما قال الخطابي: }لأن القول بظاهره يؤدي إلى تضمن العقد الغرر والجهالة{(٦٣).

وأما الواقعة التي يُحمل عليها الحديث فهي أن رجل أسلف آخراً ديناراً في قفيزين من بر (قمح) إلى شهر فلما حل الآجل طالبه بالبر، فقال المدّين بعني القفيز التي لك عليّ بالقفيزين إلى شهر آخر فهذا بيع ثانٍ قد دخل على البيع الأول فصار بيعتين في بيعة فيردان إلى أوكسهما وهو الأقل وإلا فالزيادة ربا(٦٤).

ولذلك فلا يصح الاعتماد على هذه الرواية في تلك المسألة، وأما الرواية الصحيحة فهي: }**نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة**{[٦٥]، دون الزيادة المذكورة وهذه الرواية لا تدل على عدم جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل، لأن معنى الحديث أن يتعاقد الطرفان على شراء سلعة عرض لها سعران دون أن يحدد السعر المراد التقيد به في العقد وهذا يؤدي إلى المنازعة والجهالة، أما إذا أنعقد العقد على أحد السعرين فيجوز البيع، قال الشوكاني: }والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع في ثمنين{[٦٦].

٢. وأما حديث النهي عن سلف وبيع فلا يدل على عدم جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل لأن المراد بالسلف في الحديث القرض، والصورة المنهي عنها في الحديث أن يشترط أحد المتبايعين على الآخر أن يسلفه (يقرضه) دراهم أو دنانير لإتمام عقد البيع وهي غير موجودة في مسألتنا[٦٧].

٣. وأما النهي عن شرطين في الحديث فإن العلماء اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً والأغلب تفسيره بتفسير حديث (بيعتين في بيعة) وهو ما إذا عرضت السلعة بسعرين وانعقد العقد عليها دون أن يقاطعه على أحدهما ولا يصح هذا البيع لما بينا سابقاً، وبهذا لا يصلح الحديث للاحتجاج في المسألة[٦٨].

٤. وأما القول بأن هذا البيع يشبه الربا لوجود زيادة في الثمن لأجل الأجل، فغير مُسلم لأن الزيادة الربوية بالدَيْن ما كانت بين متماثلين، دنانير بدنانير مثلاً مع زيادة لأجل الأجل فالزيادة هنا حقيقية، أما الزيادة في ثمن السلعة فهي ليست ربوية لأنها بين مختلفين، فالدنانير هنا تقابل بالسلعة لا بالدنانير فلو زاد بالدنانير على ثمن الوقت الحاضر فلا يعتبر ربا ولهذا قرر الفقهاء إن الأجل في البيوع قد يكون له ثمن ومقابل كما في السلم وهذا البيع بخلاف الأجل في الديون فلا يجوز أن يقابل بثمن وزيادة[٦٩].

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة المنعقدة في جدة من ١٧-٢٣ شعبان١٤١٠هـ، الموافق ١٤-٢٠ آذار ١٩٩٠ م ما يلي:

١. تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال، كما يجوز ذكر الثمن المبيع نقداً وثمنه بالأقساط لمدة معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإذا وقع

البيع مع التردد بين النقد والتأجيل بأن لم يحصل الاتفاق الحازم على ثمن واحد محدد فهو غير جائز شرعاً.

٢. لا يجوز شرعاً في بيع الأجل التنصيص على فوائد التقسيط مفصولة عن الثمن الحال بحيث ترتبط بالأجل سواء أتفق العاقدان على نسبة الفائدة أم ربطها بالفائدة السائدة.

٣. إذا تأخر المشتري المدّين في دفع الأقساط على الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدّين بشرط سابق أو بدون شرط لأن ذلك ربا محرم[٧٠].

المطلب الرابع- حكم اجتماع عدة عقود في عقد واحد .

حيث أختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية في قول والشافعية والحنابلة في قول إلى عدم جواز اجتماع أكثر من عقد في عقد واحد إلا في حالة واحدة عند المالكية والشافعية وهي اجتماع عقد البيع مع عقد الإجارة[٧١].

القول الثاني: ذهب أشهب من المالكية وابن تيمية من الحنابلة إلى جواز اجتماع أكثر من عقد وشرط في عقد واحد[٧٢]، وقد استدل كل فريق لرأيه بأدلة هي:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

١. حديث }نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة{[٧٣].

٢. حديث }نهى رسول الله ﷺ عن صفقتين في صفقة{[٧٤].

٣. حديث }نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع وعن شرطين في بيع{[٧٥].

فظاهر هذه الأحاديث يدل على عدم جواز دمج عقود وشروط في عقد واحد واستثنوا من ذلك عقد البيع والإجارة في عقد واحد لعدم منافاتهما سواء كانت الإجارة في نفس المبيع كشرائه ثوباً بدراهم معلومة على أن ينسج له الآخر[٧٦]، ولا يجوز اجتماع عقد البيع مع عقود أخرى بالشركة والصرف والجعالة[٧٧].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني

وهؤلاء عللوا قولهم بأن الأصل في العقود والشروط (الإباحة).

القول الراجح:

والذي نميل إليه هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من جواز اجتماع عقود في عقد واحد عملاً في أن الأصل في العقود والشروط الإباحة وأما الأحاديث التي أستدل بها الجمهور فلا تدل على المنع لأن المراد بها النهي عن انعقاد عقد على ثمنين مختلفين في الآجل دون أن نحدد واحد منهما كما بينا سابقاً.

هذا وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة في الكويت المنعقدة من ١-٦ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ/ الموافق١٠-١٥ شباط ١٩٨٨م ما يلي[٧٨]:

١. إن بيع المرابحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور وحصول القبض المطلوب شرعاً هو بيعٌ جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم وتوافرت فيه شروط المبيع وانتفت موانعه.

٢. وأوصى المجمع: في ضوء ما لاحظه من أن أكثر المصارف الإسلامية أتجه في أغلب نشاطاته إلى التمويل عن طريق المرابحة للآمر بالشراء يوصي بما يلي:

أ. أن يتوسع نشاط جميع المصارف الإسلامية في شتى أساليب تنمية الاقتصاد ولا سيما إنشاء المشاريع الصناعية أو التجارية بجهود خاصة أو عن طريق المشاركة والمضاربة مع أطراف أخرى.

ب.أن تدرس الحالات العلمية بتطبيق المرابحة للآمر بالشراء لدى المصارف الإسلامية لوضع أصول تعصم من وقوع الخلل في التطبيق وتعين على مراعاة الأحكام الشرعية العامة أو الخاصة ببيع المرابحة للآمر بالشراء.

ج. ضوابط المرابحة للآمر بالشراء:

مما سبق يتبين أنه لا بد من توافر الضوابط التالية في هذه المعاملة:

١. تدخل السلعة المأمور بشرائها في ملكية المصرف وضمانه قبل انعقاد العقد الثاني مع العميل.

٢. أن لا يكون الثمن في بيع المرابحة قابلاً للزيادة في حالة العجز عن السداد.

٣. أن لا يكون بيع المرابحة ذريعة للربا، بأن يقصد المشتري الحصول على المال ويتخذ السلعة وسيلة لذلك كما في بيع العينة وبيع التورق وبيع التورق: أن يشتري الشخص

سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها نقداً إلى غير البائع بأقل مما اشتراها ليحصل بذلك على النقد[٧٩].

وبهذا يتبين أن بيع المرابحة للآمر بالشراء جائز شرعاً والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني
الإجراءات الإدارية والعملية للمضاربة في المصرف الإسلامي

المطلب الأول- مفهوم المضاربة ومشروعيتها.

المضاربة لغة: مفاعلة مأخوذة من الضرب في الأرض- وهي لغة أهل العراق- وهو السير فيها للسفر مطلقا كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا ﴿١٠١﴾ ﴾[٨٠] أو السفر لغرض التجارة وابتغاء الرزق كقوله تعالى﴿ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾[٨١] جاء في القاموس المحيط: ضارب له أي اتجر في ماله وهي القراض بكسر القاف فالمضاربة مرادفهُ للقراض[٨٢] وهو لغة أهل الحجاز حيث يردان على معنى واحد.

أما في الاصطلاح: فقد عرفها الفقهاء في طرق مختلفة منها ما عرفه القدامى كابن رشد }بأن يعطي الرجل الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم بأخذه العامل من ربح المال أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثا أو ربعا أو نصفا{[٨٣] ومن المعاصرين عرفها الدكتور وهبة الزحيلي }بأنها عقد على المشاركة في الاتجار بين مالك لرأس المال وعامل يقوم بالاستثمار بما لديه من الخبرة ويوزع الربح بينهما في نهاية كل صفقة بحسب النسب المتفق عليها أما الخسارة إذا وقعت فيتحملها رب المال وحده ويخسر المضارب جهده أو عمله أي إن رأس المال من طرف والإدارة والتصرف فيه من طرف آخر{[٨٤].

من خلال ما تقدم يمكننا تصوير المضاربة (القِراض) بأنها: عقد بين طرفين يبذل أحدهما فيه ماله ويبذل الأخر جهدهُ ونشاطهُ في الاتجار والعمل في بهذا المال على أن يكون ربح ذلك بينهما على حسب ما يشترطان من النصف أو الثلث أو الربع وإذا لم تربح الشركة لم يكن لصاحب المال غير رأس مالِهِ وضاع على المضارب كده وجهده لان الشرك بينهما في الربح إما إذا خسرت الشركة فأنها تكون على صاحب المال وحده ولا يتحمل

عامل المضاربة شيئا منها مقابل ضياع جهده وعمله إذ ليس من العدل أن يضيع عليه جهده وعمله ثم يطالب بمشاركه رب المال ما دام ذلك لم يكن عن تقصير وإهمال.

والدليل على مشروعية المضاربة ما جاء في كتب السيرة من أن النبي ﷺ قد خرج قبل بعثته في مال السيدة خديجة ﵂ مضاربة إلى الشام وانفذت معه خادمها ميسرة واستمر العمل بهذا العقد حتى بعثة النبي ﷺ[٨٥] وسار على ذلك الصحابة ﵃ فقد روي عن صهيب ﵁ قول النبي ﷺ: }**ثلاث فيهن البركة البيع إلى اجل، والمقارضة (المضاربة)، وخلط البر بالشعير للبيت لا للبيع**{[٨٦] ولقد أورد العلماء والفقهاء الكثير من الأدلة على مشروعية المضاربة كنشاط اقتصادي يمكن للبنوك الإسلامية أن تعتمد عليه في إتمام أنشطتها التمويلية والاستثمارية كما يقول صاحب الهداية }إن المضاربة مشروعة للحاجة إليها فإن الناس بين غني للمال غني عن التصرف فيه وبين مهتد للتصرف صفر اليد عنه فمست الحاجة إلى شرع هذا النوع من التصرف في تنظيم مصلحه الفقير والغني{[٨٧] والمضاربة بمعناها الشرعي السابق تختلف عن المقصور من المضاربة في البورصة فأن لفظ المضاربة المتداول في عصرنا الحالي والمتعلق بأعمال وانشطة البورصة يعني }تحمل المخاطرات في البيع والشراء بناء على التنبؤات وتقلبات الأسعار بغيه الحصول على فارق الأسعار وقد يؤدي هذا التنبؤ إذا اخطأ إلى دفع فروق الأسعار بدلا عن قبضها{.

المطلب الثاني- شروط صحة المضاربة.

لا تختلف عن غيرها من العقود في شروط صحة انعقادها وهناك شروط تتعلق برأس المال، وتوزيع الأرباح، وإجراءات التنفيذ:

أ- الشروط المتعلقة برأس المال[٨٨]:

- أن يكون رأس المال من النقود المضروبة لأنها هي أصول الأثمان كالدنانير وهي ثابتة القيمة ولا يعتريها تغير الأسواق الذي يعتري العروض والسلع أما الأموال الغير النقدية ففيها اختلاف بين الفقهاء.
- إن يكون رأس المال معلوم لكل من رب المال والمضارب علما نافيا للجهالة من حيث المقدار والجنس والصفة عند التعاقد لان الجهالة تؤدي إلى المنازعة.

- إن لا يكون رأس المال دينا في ذمة المضارب بل يجب إن يكون رأس مال المضاربة عينا أي حاضر فلو قال احد الطرفين للأخر اعمل بدين الذي بذمتك مضاربة بالنصف فأن ذلك يفسد المضاربة.
- يجب تسليم رأس المال إلى المضارب وذلك لتمكينهِ من تحريك المال وتثميرهِ فلا تصح المضاربة لو ظلت يد المالك على المال.

ب- الشروط المتعلقة بتوزيع الأرباح(٨٩):

- تحديد نصيب كل من صاحب المال والمضارب من الربح عند التعاقد لان الربح هو المعقود عليه وجهالة المعقود عليه توجب فساد العقد فلو قال احد الطرفين للأخر خذ هذه ألاف مثلا فأمل فيها مضاربة على إننا شركاء في الربح جاز ذلك ويصبح الربح بينهما مناصفة أما لو قال له خذ هذا المال واعمل فيه مضاربة ولك نصيب في ربحهِ فانه لا يجوز في لجهالة نصيبه من الربح وجهالة الربح تفسد العقد.
- أن يكون نصيب كل طرف نسبة شائعة من الربح وليس مقدارا محددا فلا يجوز تحديد مبلغ معين كعشرة ألاف دينار مثلا فان ذلك وان لم يخالف مقتضى العقد إلا انه يفسد المضاربة لأنه يفضي إلى جهالة الربح ويؤدي إلى قطع الشركة في الربح إذا لم يربح المضارب إلا هذا المبلغ المحدد للربح فلا تتحقق الشركة ولا يكون التصرف مضاربة
- لا يصح أن يشترط احد المتعاقدين لنفسه كمية محددة من الربح.
- يتحمل صاحب المال الخسارة ما لم يثبت أن المضارب قد قصر بالقيام بواجبة تجاه عملية المضاربة أما في حالة تقصيرهِ فان الخسارة تكون عليه فيما نقص من رأس المال بحيث يقاس مقدار التقصير بقدر ما كان يمكن أن يفعله أمثاله من التجار في نفس الظروف وفي نفس السوق.

ج- الشروط المتعلقة بالتنفيذ(٩٠):

- أن يتم تسليم رأس مال المضاربة للمضارب وإطلاق يده فيه ونرى أن الحق في التصرف في المال وإدارته في هذا العقد من حق المضارب ولا يجوز لرب المال التدخل في إدارة هذا المال لان المضارب يتحمل نتائج إساءة التصرف في هذا المال وهذا يقتضي منحه سلطة التصرف في المال ثم إن المضارب استحق الربح بالمضاربة بالعمل وربما يحق

لرب المال متابعة قرارات المضارب فيما يتعلق في المال في حال لم يكن راضيا عن طريقة المضارب في إدارة مال المضاربة.

- يجوز لصاحب المال أن يشترط على المضارب العمل في بلد معين أو إن يمارس نشاطه في منتجات معينة أو غيرها من الشروط التي يكون فيها مصلحة الطرفين.
- يجوز للمضارب أن يمارس أعمال الإيجار والاستئجار وتأخير الثمن لأجل متعارف عليه وخصوصا إذا قال له صاحب المال اعمل برأيك فيه في مضاربة مطلقة غير مشروطة.
- تكون يد المضارب يدُ أمانة في عمل المضاربة لأنه مودع لديه بأذن صاحب المال ويصبح المضارب ضامنا إذا أهمل أو قصر في حفظ المال أو ظهرت خيانتهُ في العمل.

المطلب الثالث- أنواع المضاربة.

يمكن تقسيم المضاربة من حيث الشروط إلى:

١-المضاربة المقيدة: وهي المضاربة التي يشترط فيها رب المال على المضارب بنوع معين من العمل أو يلزمه بممارسة النشاط في مكان معين أو في زمن محدد أو في منتجات بذاتها كأن يشترط عليه إن لا يشتري إلا الأدوات الكهربائية مثلا فقد روي عن ابن عباس انه قال: كان العباس بن عبد المطلب إذا رفع ماله مضاربة اشترط على صاحبهِ أن لا يسلك به بحرا ولا ينزل به واديا ولا يشتري به كبد رطبة فأن فعل ضمن فبلغ شرطهُ رسول الله ﷺ فأجاز شرطهُ[٩١].

٢-المضاربة المطلقة وهي المضاربة الني يمنح فيها رب المال المضارب كامل الحرية في التصرف في المال في إطار الشريعة الإسلامية برأيه أو باجتهادهِ كان يقول البنك الإسلامي لعميلهِ هذا هو رأس مال المضاربة اعمل فيه كيفما شئت وما رزق الله به من ربح هو بيننا مناصفة.

ويمكن تقسيم المضاربة من حيث عدد الشركاء إلى:

أ- المضاربة الثنائية وهي المضاربة التي تتم بين طرفين يقدم فيها الطرف الأول المال ويقدم فيها الطرف الثاني العمل.

ب- المضاربة الجماعية أو المشتركة أو المتعددة وهذا ما تقوم به البنوك الإسلامية الآن حيث يقوم البنك بتمويل الأفراد من خلال ما لديه من أموال المودعين مضاربة هو بالمال والعملاء مضاربون بالعمل فإذا هي المضاربة بين صاحب مال واحد وعدة مضاربين بالعمل ويمكن أن يضارب واحد بأموال متعددة لعدة أشخاص وهذا ما كان سائدا قبل الإسلام في رحلتي الشتاء والصيف والتي أشار إليها القرآن الكريم[٩٢].

المطلب الرابع- خطوات المضاربة في البنك الإسلامي.

إن المضاربة شرعت تيسيرا على الناس وسدا لحاجاتهم فالناس متفاوتون بالقدرات والثروات فمنهم من يملك المال ولا يستطيع أن يستثمره ومنهم من لا يملك المال ولديه القدرات على استثمار الأموال والبنوك الإسلامية بما لديها من موظفين وأصحاب الخبرة من ذوي القدرات التخصصات المختلفة في مجالات الاستثمار والتمويل لديه القدرة على استثمار الأموال من خلال أشخاص محترفين تمنحهم أموالا على سبيل المضاربة وتبدأ عمليه التمويل للمضاربة بالإجراءات التالية:

١-تقديم طلب تمويل بالمضاربة: يذهب العميل إلى البنك الإسلامي طالبا منه تمويل عملية مضاربة معينة ويجري معه المسئولون بالبنك بعض المناقشات والتساؤلات حول طبيعة عملية المضاربة والمبالغ المطلوبة لتمويلها والمدة التي تستغرقها والمكان الذي ستمارس فيه والمنتجات محل المضاربة والأرباح المتوقعة في مثل هذه الأنشطة مع التأكد من البنك من إن العميل يملك المؤهلات لذلك وبعد أن يقدموا العميل المستندات والبيانات التي تثبت هويته فيقوم بتوقيع طلب تمويل للمضاربة.

٢-الدراسة والتحليل: تقوم الإدارة أو القسم المختص بالاطلاع على طلب التمويل وتعمل على تحليل المعلومات المقدمة من قبل العميد بما يمكن لها من تقييم حالة العميل مع دراسة إمكاناته المادية والبشرية والمعنوية وسمعتهِ وخبراته وممارساته في النشاط الذي ينوي تمويله مضاربة ومن ثم تقوم الإدارة بإعداد تقييم شامل عن العملية يطلع عليه مدير الإدارة مع تأكد البنك الإسلامي ووصوله إلى نتيجة مفادها أن أمواله التي سيمنحها لهذا العميل ستكون في أدنى حدود المخاطر من حيث التعدي أو التقصير.

٣-اتخاذ القرار: يرفع التقرير السابق إلى السلطة المفوضة ويتم البت فيها.

٤-تمثيل القرار: إذا تمت الموافقة على طلب التمويل يخطر العميل لأعداد المستندات المطلوبة وتجهيز العقد وتوقيع من الطرفين }العميل والمسؤول عن البنك الإسلامي وإذا كانت عملية المضاربة استيراد من الخارج يتم إخطار القسم المختص لفتح الاعتماد المستند المطلوب وقد درجت بعض البنوك الإسلامية على توقيع المضارب على كمبيالة بقيمة رأس مال المضاربة وتعتبر هذه الكمبيالة تأمينا ضد سوء الأمانة ولا تعتبر ضمانا لاستعادة رأس مال المضاربة في حال تحقيق الخسائر دون تقصير المضارب أو تعديهخ(٩٣) وبعد توقيع العقد يحتفظ كل طرف (البنك الإسلامي والعميل) بنسخة من العقد بعد دمغهِ بالطوابع القانونية ويتم تبليغ القرار للأقسام الأخرى المعنية بالتنفيذ والمتابعة.

٥-متابعة وتقويم عملية المضاربة:يقوم البنك الإسلامي من خلال قسم التمويل والاستثمار أو أقسام أخرى متخصصة بمتابعة المضارب والتأكد من تطبيقهِ لشروط العقد وإعداد التقارير المتعلقة بذلك ورفعها أولا بأول إلى المسئولين في البنك وقد يقوم البنك بتقديم المشورة الفنية والإدارية للمضارب مع الحرص على إيجاد علاقات طيبة مع المضارب وتتم المتابعة عادة إما متابعة مكتبية عن طريق طلب تقارير دورية من المتعامل عن موقف العملة وطلب ميزانيات وكشوفات تتعلق بسير العمل أو متابعة ميدانية عن طريق عمل زيارات ميدانية إلى مقر المضارب والاطلاع إلى حساب عمليات المضاربة وجردها.

٦-قياس النتائج وتوزيع العوائد: في نهاية مدة المضاربة المتفق عليها يقوم المضارب بإعداد الحسابات الختامية لعملية المضاربة ويتم تدقيقها من قبل قسم التسهيلات المصرفية عادة والتأكد من صحتها وإذا انتهت مدة المضاربة المتفق عليها قبل تمكن المضارب من إنهائها فإما أن يتم التمديد أو يتم إعلام المضارب خطيا بانتهاء المدة وإجراءات التوزيع تكون على ضوء شروط المضاربة الشرعية في حالة الربح يوزع بين البنك الإسلامي والمضارب حسب الاتفاق وفي حالة الخسارة يتحمل البنك الإسلامي كامل الخسارة المالية ويخسر المضارب جهده وعمله وإذا ثبت تقصير المضارب أو تعديه أو إخلاله بشروط المضاربة فيكون مسؤولا عن الخسارة وللبنك الإسلامي أن يرجع عليه بالضرر

وهناك ملاحظة أن البنك الإسلامي يقارن نتائج المضاربة بالنتائج المتوقعة للاستفادة من هذه النتائج مستقبلا.

ولابد من التنويه هنا انه يجوز فسخ عقد المضاربة إذا لم يشرع بالعمل فقد ذكر ابن رشد }اجمع العلماء على أن اللزوم ليس من موجبات عقد المضاربة وان لكل واحد منهما فسخه إذا لم يشرع العامل في العمل واختلفوا إذا شرع العامل في العمل فقال مالك هو اللازم وهو عقد يورث وقال الشافعي وأبو حنيفة لكل واحد منهما الفسخ إذا شاء وليس عقدا يورث{[٩٤].

المطلب الخامس- خلط مال المضاربة.

وهو قيام المضارب بخلط ماله مع مال رب المال أو قيامه بخلط أمواله بأموال أرباب الأموال المخلوطة جميعها ومن ثم استثمار جميع هذه الأموال وهي مسالة في غاية الأهمية بسبب قيام البنوك الإسلامية بخلط أموال المضاربة مع بعضها البعض ومع أموال المساهمين مما يؤثر بشكل مباشر بعملية القياس وتوزيع الربح بين أطراف عقد المضاربة فيرى الحنفية والحنابلة عدم جواز الخلط إلا إذا فوض رب المال أمور المضاربة للمضارب يقول ابن قدامه }وليس له أن يخلط مال المضاربة بماله فان قال له اعمل برأيك جاز له ذلك{[٩٥] وأما الشافعية فيرون انه لا يجوز للمضارب أن يخلط مال المضاربة إلا بأذن صريح من رب المال وذلك لان الخلط نفسه ليس من إعمال التجارة[٩٦] ويرى المالكية جواز خلط مال المضاربة بغيره بمطلق العقد دون إذن صريح إذا كان المضارب قادرا على تشغيل الماليين بل رأوا ذلك هو الأولى في بعض الحالات كان يخاف المضارب بتقديم الاتجار بأحد الماليين رخصا في البيع أو غلاءاً في الشراء فالأفضل خلط الماليين والاتجار بهما معاً لتكون الفائدة مشتركة بينهما.

ويرى بعض المعاصرين من الاقتصاديين أن التفويض العام يجيز للمضارب خلط مال المضاربة خاصة بالنسبة للبنوك الإسلامية فلا ضرر في إدراج بند في عقد حساب الاستثمار في البنك الإسلامي ينص على السماح للبنك بخلط المال[٩٧].

المبحث الثالث

الإجراءات الإدارية والعملية للمشاركة في المصرف الإسلامي

المطلب الأول- مفهوم المشاركة.

تمهيد:

تعتبر المشاركة إحدى مجالات الاستثمار الهامة في المصارف الإسلامية وتعد من الأساليب التمويلية القديمة ولكنها مستحدثة مصرفيا وكالاتي:

أولا: مفهوم المشاركة في اللغة: لفظ المشاركة يرتبط بلفظ الشَركة والشَرِكة أو الشَرْكة وهي الاختلاط أو مخالطة الشريكين(٩٨).

ثانيا: اصطلاحا: فهي عقدٌ بين اثنين أو أكثر على أن يكون الأصل (رأس المال) والربح أو الخسارة مشترك بينهم حسب ما يتفقون عليه(٩٩) أو هي تعاقد بين اثنين أو أكثر على العمل للكسب بواسطة الأموال أو الإعمال أو الوجاهة(١٠٠) وعبارة الأصل كما تشير إلى إن رأس المال قد يكون مال عينيا أو عملا والتزاما في الذمة فتأتي مشروعيتها من عدة أوجه ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى ﴿ **إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسۡعٌ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَلِىَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلۡخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِى بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمۡۗ ﴿٢٤﴾** ﴾(١٠١) وقوله تعالى ﴿ **فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِۚ** ﴾(١٠٢) ومن السنة النبوية الشريفة والمطهرة قوله ﷺ فيما يرويه عن الله تعالى في الحديث القدسي }**أنا ثالث الشريكين ما لم يخن احدهما صاحبه فإذا خانه خرجت من بينهما**{(١٠٣) وقد اجمع فقهاء المسلمين على جواز أنواع من الشركات حيث تعامل المسلمون منذ عهد النبي ﷺ حتى يومنا هذا بالمشاركة دون أن ينكرها احد عملا لمصلحة المسلمين وقد أعادت البنوك الإسلامية استخدام هذه الصيغة التمويلية على نطاق واسع ويتمثل الفرق بينها وبين المضاربة إن المضاربة يكون فيها المال من جانب والعمل من جانب أخر إما في المشاركة فرأس المال والعمل مشتركان من جانبين وهي مبنية على الأمان والوكالة فكل شريك أمين على مال شريكهِ ووكيل عنه بالتصرف في حدود ما تضمنهُ العقد من شروط من هنا يتأكد على البنوك الإسلامية الأخذ بهذا الأسلوب بتقوية مركزها المالي وتعميق ثقة عملائها بها كمنشأة مصرفية لا تتعامل فيما حرم الله.

المطلب الثاني- أنواع الشركات في التشريع الإسلامي .

أولا: شركات الأموال

وهي اشتراك اثنين أو أكثر لاستثمار مبلغ من المال وللعمل فيه بهدف الربح بحيث يتم توزيع الربح بينهم بنسب متفق عليها وهي صحيحة باتفاق جميع الفقهاء وهي على صفتين هما شركة المفاوضة والتي يفوِض كل شريك فيها أمر الشركة إلى شركائه على الإطلاق ويتساوى الشركاء في هذه الشركة في كل شيء سواء ففي رأس المال أو التصرف أو الحصة من الربح فيكون كل منهم كفيلا ووكيلا عن الأخر بالتساوي بينهم وهذه الشركة جائزة عند الإمام مالك وأبو حنيفة وان اختلافا في بعض شروطها[١٠٤] وأما شركة العنان وهي الصفة الثانية لهذا النوع من الشركات وهي الشركة التي لا يتصرف فيها احد الشركاء إلا بأذن باقي الشركاء ويكون كل من الشركاء وكيلا عن صاحبه في التصرف في المال الذي اشتركا فيه ولا يشترط فيها التساوي في المال والربح أو العمل وهذه الشركة هي الأنسب للعمليات المصرفية الإسلامية وهي الأكثر شيوعا بين الناس من سابقتها وتؤسس بناءا على ما يلي:

- عدم تساوي حصص رأس مال الشركاء.
- يوزع الربح بين الشركاء بناءا على الشروط التي يضعونها.
- حصول كل شريك على إذن من الآخرين بحرية التصرف.

ثانيا: شركة الوجوه

هي التي يشترك فيها اثنين أو أكثر جميعهم أو بعضهم لهم وجاهة عند الناس فيشترون بوجاهتهم وسمعتهم وثقة الناس فيهم سلعا بثمن مؤجل ويبيعونها أي بالدين دون أن يكون لهم مال ويتم توزيع الربح بين الشركاء حسب الاتفاق وأما الخسارة فتوزع على قدر ضمان كل من الشركاء فهي قائمة على اعتبار شخصي حيث تلعب الثقة في إطرافها الدور الرئيسي فيها وهي جائزة عند الأحناف والحنابلة وباطلة عند المالكية والشافعية للغرر المحتمل فيها[١٠٥].

ثالثا: شركة الإعمال

هو اتفاق صانعين أو أكثر على تقبل عمل من الإعمال والاشتراك في أداءه معا كالقضايا الهندسية والاستشارات ويتم توزيع الكسب بينهما بنسب متفق عليها وسميت عند

الفقهاء بشركة صنائع أو شركة تقبل أو شركة عمل وهي اليوم شائعة في إعمال صيانة السيارات[١٠٦].

ومن الملاحظ إن عقد الشركة عقد جائز غير لازم أي انه يحق لكل شريك أن يفسخ العقد مع عدم الإضرار بالشريك الأخر أو قد تنتهي الشركة بموت احد الشريكين[١٠٧].

الشروط العامة للمشاركة: هناك شروط عامة للمشاركة منها:

- أن يكون رأس المال نقديا ومن العملات المتداولة وإذا كانت حصة بعض الشركاء عينية فيجب تثمينها بدقة مراعاة للعدل في تقدير وتقيم حصص الشركاء لأنها ستتخذ كأساس لتوزيع الإرباح والخسائر بعد ذلك.
- أن يكون رأس المال معلوما وموجودا بالاتفاق أن يتم توزيع الأرباح بالنسب المتفق عليها.
- أن يكون توزيع الخسائر بنسبة مساهمة كل طرف في رأس المال.
- أن يكون الربح موزعا بين المشاركين بحصة شائعة منه في الجملة لا مبلغا مقطوعا أن لا يضمن احد مثال شركاء مال الشركة أو حصة الشريك أو الشركاء الآخرين من رأس المال إلا إذا كان هناك تعد أو تقصير.
- ليس للشريك التبرع بمال الشركة أو الإقراض أو الهبة أو الإعارة.

المطلب الثالث- أنواع المشاركات في المصارف الإسلامية.

اولا: المشاركة المستمرة

وهي اشتراك البنك بمشروع معين بهدف الربح دون أن يتم تحديد اجل معين لانتهاء هذه الشركة مثال ذلك اشتراك البنوك الإسلامية في إنشاء الشركات المساهمة مما يترتب عليه أن يكون البنك شريكا في ملكية هذا المشروع ومن ثم فهو يشارك في إدارة المشروع والإشراف عليه بالإضافة إلى مشاركته الفنية وله من الأرباح بقدر النسبة التي يشارك فيها وتسمى المشاركة الثابتة وتسمى بالمشاركة الثابتة لأنها مرتبطة بالمشروع الذي تم تمويلهِ في ثبات ما دام المشروع مستمرا تبقى ببقائه وتنتهي بانتهائه.

ثانيا: المشاركة المؤقتة

وهي على نوعين احدها اشتراك البنك الإسلامي مع احد المقاولين مثلا لتنفيذ عطاء بناء مجمع تجاري أو استيراد مواد غذائية معينة يحتاجها البلد على أن يقتسما الربح بنسب معينة واحتساب حصة كل طرف من الأرباح وتسليمها له بعد إعادة رأس ماله له وبهذا تنتهي الشركة وثانيها المشاركة المنتهية بالتمليك والتي تسمى بالمتناقصة وهي اشتراك البنك الإسلامي مع طرف أو أطراف أخرى في إنشاء مشروع معين برأس مال معين وبهدف الربح بحيث يساهم البنك والشركاء في رأس مال هذا المشروع بنسب معينة على أن يقوم الطرف الأخر بشراء حصة البنك تدريجيا من الأرباح التي يحصل عليها إلى أن تنتقل حصة البنك في رأس مال المشروع بالكامل وبشكل تدريجي لطرف الأخر بحيث يصبح الشريك الأخر هو مالك المشروع ويخرج البنك من الشركة وقد أفتى مؤتمر المصارف الإسلامية الأول المنعقد بدبي عام ١٩٧٩ بجواز هذه المشاركة [١٠٨].

ومن المزايا التي تتصف بها المشاركة أنها صيغة غير مثيرة للجدل من النواحي الشرعية كما هو حال المرابحة وهي خالية من العيوب الشرعية ومن الربا وتحقق عوائد اقتصادية واجتماعية مجزية وتخفض البطالة وتقلل من الآثار السلبية للتضخم[١٠٩].

خطوات العمل في المشاركة المتناقصة[١١٠] :

أ- يتقدم المتعامل الذي يرغب بمشاركة البنك الإسلامي بمشروع معين بطلب خطي يبين فيه المشروع الذي يرغب في إقامته ودراسة للجدوى الاقتصادية للمشروع.

ب- يتم دراسة المشروع من قبل قسم التمويل والاستثمار في البنك الإسلامي والتأكد من صحة دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع الذي قدمها العميل والمعلومات الواردة فيه.

ت- تقوم لجنة التمويل والاستثمار في البنك بالموافقة أو عدمها وإذا كانت هناك تعديلات معينة تضعها إدارة البنك للدخول في المشاركات.

ث- إبلاغ المتعامل خطيا بتفاصيل الموافقة وفي حال موافقته على الشروط يتم إعداد عقود المشاركة من قبل قسم التمويل والاستثمار في البنك الإسلامي.

ج- توقيع العقود من ممثلي البنك الإسلامي والمتعامل تمهيدا للتنفيذ وتبليغ الأقسام الأخرى ذات العلاقة بتنفيذ العقد مثل قسم الودائع وقسم الاعتماد المستندية وقسم الكمبيالات.

ح- متابعة تنفيذ العقد مع المتعامل حسب نشاط الشركة وحسب تفويض صلاحيات الإدارة بين البنك الإسلامي والشريك لتحقيق أفضل الأهداف المرجوة وتتم هذه المتابعة عن طريق التقارير المالية ومتابعة الأمور المالية.

خ- تكون المتابعة الميدانية لنشاط الشركة عن طريق زيارة المشروع والاطلاع على سير العمليات وإعداد التقارير اللازمة.

يقوم قسم التمويل والاستثمار بعد نهاية المشاركة بإعداد تقارير تبين مدة المشاركة ونسب الأرباح المتحققة فيها مقارنة بدراسات الجدوى ومعدلات العوائد السوقية المماثلة لتقيم العملية والتخطيط للمستقبل.

الخاتمة والتوصيات

في ضوء ما تم بحثه يمكن النظر إلى ما يلي:

١-العمل على إيجاد وسائل للرقابة الشرعية أكثر فاعلية على تنفيذ عقد المرابحة في جميع مراحله، ولا بأس بعمل رقابة تفتيشية بعد مدة من إجراء العقود للتأكد من تنفيذ العملية حسب الأصول الشرعية. وتأكد هيئة الرقابة من امتلاك البنك للسلعة ودخولها في ضمانه قبل بيعها للآمر بالشراء، بحيث لا يصبح حيلة لأكل الربا، مع الاهتمام بوضع قواعد تفصيلية لآليات العمل في شعب تطبيق عقد المرابحة لمراعاة الأحكام الشرعية العامة والخاصة لهذا العقد.

٢-الاهتمام بتأهيل القيادات والعاملين في البنك بالخبرات الوظيفية الواعية وتوظيف ذوي

المظاهر الإسلامية، والملتزمين بالآداب الإسلامية، مع التنبيه على البنوك الإسلامية بإقامة الشعائر الدينية في نفس موقع العمل، وبخاصة صلاة الظهر، وتوفير البرامج التدريبية المناسبة بالتعاون مع الكليات الشرعية وأقسام الاقتصاد الإسلامي.

٣- التقليل من الاعتماد على عمليات بيع المرابحة، والعمل على إيجاد آليات أخرى، إلا في الحالات التي لا بد من المرابحة، وذلك بالدخول في المشاريع التنموية الزراعية والصناعية والتجارية والإسكان، والاستثمار فيها استثماراً مباشراً من خلال صيغ المشاركة والمضاربة والمزارعة والسلم والاستصناع والتأجير، مما يسهم في تقدم المجتمع وتنميته.

٤-على جهات الدولة المعنية بالأمور الشرعية وبخاصة دواوين الاوقاف، تبصير الناس بأصول المعاملات الإسلامية ومنها المرابحة، على شكل توجيهات وبوسترات ونشرات دورية ومجلات تبين ذلك وعلى وزارة التربية والتعليم العالي الاهتمام في مناهجها بالمستجدات المالية وبخاصة ما يتعلق بالمعاملات المصرفية وبيان الحكم الشرعي فيها، وكيفية إجرائها حسب الأصول الشرعية. وعلى وسائل الإعلام تبصير الناس بالمؤسسات المالية الموجودة في الساحة ومنها البنوك الإسلامية، واستضافة المعنيين بذلك من حين لآخر لبيان ما يتعلق بها من معلومات وكيفية التعامل معها.

٥-يجب على الجامعات أن تقوم بدورها العلمي ولا سيما كليات الشريعة وأصول الدين والإدارة والاقتصاد والقانون والإعلام، ليس من باب الدعاية للمؤسسات الإسلامية- بتضمين مناهجها مقررات تتعلق بالمعاملات المالية الإسلامية، ومن ذلك البنوك الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية والعقود التجارية وقوانينها، وبيان الحكم الشرعي في المستجدات المالية والاقتصادية، وما يتعلق بالنواحي المادية في الساحة العملية التطبيقية، وذلك لخلق جيل مثقف في أمور الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية، لمواجهة العولمة بروح إسلامية.

٦-العمل على إيجاد وسائل شرعية خالصة لضمان عمليات البنك من الشبهات التي تثار عليه، وذلك بعقد مؤتمر علمي دوري لذوي الاختصاص في الشريعة والاقتصاد والقانون والسياسة المالية بعيداً عن التمثيل الرسمي، مع تشجيع الشباب على الاشتراك في هذا المؤتمر.

وفي الختام لا أقول إن البحث قد احتوى كل ما يتعلق بجوانب الموضوع، ولكن هذا جهد متواضع لبعض المسائل، فإن أصبت فمن توفيق المولى وإن أخطأت فمن نفسي، والله الموفق.

هوامش البحث

(١) التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: د.محمد رضوان، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٠هـ، ط١.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، ط٢.

(٣) سورة البقرة الآية: ٢٧٥.

(٤) سورة البقرة الآية: ١٩٨.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ط٢: ١١/١٤.

(٦) القوانين الفقهية، محمد بن جزي الكلبي (ت٧٤١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

(٧) الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، د.عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، كلية التجارة، جامعة المنصورة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ط١: ص١٥٣-١٥٤.

(٨) الفقه الإسلامي وادلته، د.وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٧م، ط٤: ٥/٣٧٧٦.

(٩) الاستثمار في الاقتصاد الاسلامي، د.اميرة عبد اللطيف، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١م، ط١: ص٣٣٤.

(١٠) بين المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، احمد سالم عبد الله، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٩م، ط١: ص٢٢٢.

(١١) المعاملات المالية المعاصرة، د.محمد عثمان شبير، الاردن، دار النفائس، ١٩٩٦م، ط١: ص٣٠٩.

(١٢) المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية: ص١١٢.

(١٣) بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، د.رفيق المصري، بحث في مجلة الأمة القطرية، العدد ٦١: ص٢٠.

(١٤) المصدر السابق: ص٢٠.

(١٥) رواه الترمذي وقال عنه حديث حسن صحيح. ينظر: الجامع الصحيح لسنن الترمذي، ٥٣٥/٣.

(١٦) بيع المرابحة للآمر بالشراء، د.رفيق المصري: ص٢٠.

(١٧) الأم، محمد بن أدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ، ط٢: ٣٩/٣.

(١٨) سبق تخريجه.

(١٩) بيع العينة: وهو أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه إليه ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً. ينظر: روضة الطالبين للنووي: ٤١٧/٣.

(٢٠) بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية: ص٢٢٨.

(٢١) هذا الحديث قال عنه الزيلعي فيه إسحاق بن أسعد الخرساني أو إسحاق بن عبد الله بن أبي مروة وأيهما كان فالحديث من أجله لا يصح وللحديث طريق أحسن من هذا، رواه الإمام أحمد بلفظ مقارب. ينظر: نصب الراية للزيلعي: ١٦/٤.

(٢٢) الحديث رواه أحمد والنسائي وأبي داود والترمذي وصححه. ينظر: الدراري المضيئة، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧م: ٣٠٣/١.

(٢٣) بيع المرابحة كما تجريه المصارف الإسلامية، د.رفيق المصري: ص٢٠.

(٢٤) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٩٨٧م، ط٣: ٧٤٣/٢، باب البيّعان بالخيار.

(٢٥) الأم للشافعي: ٣٩/٣.

(٢٦) المصدر السابق: ٣٩/٣.

(٢٧) ممن قال بهذا الرأي من الفقهاء المعاصرين، الدكتور سامي حمود، ينظر: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، عمان، دار الفكر، ١٩٨٢م، ط٢: ص٤٣١، والدكتور يوسف القرضاوي، ينظر: بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، الكويت، دار القلم، ١٩٨٦، ط٣: ص١٦.

(٢٨) بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، للدكتور يوسف القرضاوي: ص١٦.

(٢٩) كفتوى الشيخ بدر متولي عبد الباسط في بيع المرابحة. ينظر: بيع المرابحة للقرضاوي: ص٩.

(٣٠) المصدر السابق: ص١٠-١١.

(٣١) المصدر السابق: ص ١٨.

(٣٢) عقد الاستصناع: هو أن يقول لصانع أصنع لي كذا ويعطي الثمن المسمى أو لا يعطي شيئاً فيقبل الآخر منه. ينظر البحر الرائق: ١٨٥/٦.

(٣٣) المصدر السابق: ١٨٥/٦.

(٣٤) سورة البقرة الآية: ١٨٥.

(٣٥) صحيح البخاري: ٢٤٩١/٦، باب إقامة الحدود.

(٣٦) سورة الصف الآية: ٢- ٣.

(٣٧) سورة التوبة الآية: ٧٧.

(٣٨) سورة التوبة الآية: ١١٤.

(٣٩) سورة مريم الآية: ٤٧.

(٤٠) صحيح البخاري: ٢١/١، باب علامة المنافق.

(٤١) المحلى لابن حزم: ٢٨/٨.

(٤٢) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي (ت٦٧١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، ط١: ٢٩/١٨.

(٤٣) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، د.سامي حمود، عمان، دار الفكر، ١٩٨٢م، ط٢: ص٤٣١.

(٤٤) جاء في كتاب المخارج في الحيل: }قلت أرايت رجلاً أمر رجلاً أن يشتري دار بألف درهم وأخبره أنه إن فعل اشتراها الآمر بألف درهم ومئة درهم، فأراد المأمور شراء الدار ثم خاف إن اشتراها أن يبدو للآمر فلا يأخذها فستبقى بيد المأمور كيف الحيلة في ذلك؟ قال: يشتري المأمور الدار على أنه بالخيار فيها ثلاثة أيام ويقبضها ويجيء الآمر ويبدأ فيقول: قد أخذت منك هذه الدار بألف ومائة درهم فيقول المأمور: وهي لك بذلك، فيكون بذلك للآمر لازماً ويكون استيجاباً في المأمور للمشتري، وإن لم يرغب الآمر في شرائها، تمكن المأمور من ردها بشرط الخيار فيدفع عنه الضرر بذلك{. ينظر: المخارج في الحيل، للإمام محمد بن الحسن الشيباني الحنفي، (ت١٨٩هـ)، ط١، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٣٠م: ص١٢٧.

(٤٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين المعروف بأبن القيم الجوزية، (ت٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م: ٢٩/٤.

(٤٦) الأم للشافعي: ٣٩/٣.

(٤٧) حديث }**لا ضرر ولا ضرار**{ أخرجه ابن ماجة والبيهقي والطبراني وله عدة طرق يقوي بعضها بعضاً. ينظر: الفتح الرباني لترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني مع مختصر شرحه بلوغ الأماني في أسرار الفتح الرباني كلاهما تأليف: أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي، ط١، الغورية، ١٣٧١هـ، ١١٠/١٥.

(٤٨) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د.عبد الرزاق رحيم، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩٣م: ص٤٣٢.

(٤٩) الهداية شرح بداية المبتدئ، علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الطبعة الأخيرة، مصر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٥م: ٥٨/٣؛ وينظر: حاشية الدسوقي: ١٦٥/٣؛ وينظر: مغني المحتاج: ٧٩/٢؛ وينظر: المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن مفلح الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ: ١٠٥/٤.

(٥٠) نهاية، محمد بن حسن الطوسي، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠م: ص٣٨٧؛ وينظر: المحلى، ط١: ٤٨/٩.

(٥١) سورة البقرة الآية: ٢٧٥.

(٥٢) سورة البقرة الآية: ١٩٨.

(٥٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/١١.

(٥٤) رواه أحمد وأبو داود وقوى الحافظ ابن حجر إسناده في الفتح. ينظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ: ٣٦٥/٤.

(٥٥) مختار الصحاح، مادة قلص: ص ٥٤٨.

(٥٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ينظر: مسند أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، مصر، مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ: ٢١٦/٢.

(٥٧) المعاملات المالية المعاصرة، لشبير: ص٣١٣ بتصرف.

(٥٨) المصدر السابق: ص٣١٣.

(٥٩) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن حبان وصححه الترمذي. ينظر: سبل السلام للصنعاني: ١٦/٣.

(٦٠) المعاملات المالية المعاصرة، لشبير: ص٣١٣.

(٦١) رواه الخمسة وصححه الترمذي وأبن خزيمة والحاكم. ينظر: سبل السلام للصنعاني: ٣ /١٦.

(٦٢) تقريب التهذيب، للحافظ أبن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، سورية، دار الرشيد، بدون تاريخ، ط٢: ص٤٩٩.

(٦٣) معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي، بيروت، المكتبة العلمية، بدون تاريخ: ١٢٣/٣.

(٦٤) نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، لبنان، دار الجيل، ١٩٧٣م: ٢٤٩/٥-٢٥٠؛ وينظر: معالم السنن للخطابي: ٣/ ١٢٣.

(٦٥) رواه أحمد والنسائي وصححه الترمذي وابن حبان. ينظر: سبل السلام للصنعاني: ١٦/٣.

(٦٦) نيل الأوطار، للشوكاني: ٢٥٠/٥.

(٦٧) المعاملات المالية المعاصرة، لشبير: ص ٣١٥.

(٦٨) نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د.حسن الشاذلي، القاهرة، دار الاتحاد، بدون تاريخ: ص٥٣١.

(٦٩) الروضة الندية، صديق حسن خان، بيروت، دار الندوة الجديدة، ١٩٨٤م، ط١: ١٠٦/٢ بتصرف.

(٧٠) المعاملات المالية المعاصرة لشبير: ص٣١٦.

(٧١) فتح القدير: ٤١٤/٦؛ وينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت٩٥٤هـ)، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ؛ وينظر: المهذب للشيرازي: ٢٦٦/١؛ وينظر: المغني، لابن قدامه، ط٢: ١٦١/٤.

(٧٢) نظرية العقد، أحمد بن تيمية، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩م: ص١٨٨.

(٧٣) سبق تخريجه.

(٧٤) البزار والطبراني في الأوسط والكبير، وقال عنه أحمد رجاله ثقات. ينظر: مجمع الزوائد للهيثمي: ٨٤/٤.

(٧٥) سبق تخريجه.

(٧٦) نظرية الشرط، للشاذلي: ص٥٣١.

(٧٧) مواهب الجليل: ٣١٣/٤.

(٧٨) المعاملات المالية المعاصرة، لشبير: ص٣١٨-٣١٩.

(٧٩) بيع التورق: أن يشتري الشخص سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها نقداً إلى غير البائع بأقل مما اشتراها ليحصل بذلك على النقد. ينظر: المعاملات المالية المعاصرة لشبير: ص٣١٩.

(٨٠) سورة النساء الآية: ١٠١.

(٨١) سورة المزمل الآية: ٢٠.

(٨٢) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، دار الجليل، بيروت، د.ت: ٩٦/١.

(٨٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٥٢م: ٢٣٤/٢.

(٨٤) المعاملات المالية المعاصرة، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢م، ط١: ص٤٣٨.

(٨٥) كتاب دلائل النبوة، تأليف: إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٩هـ، ط١، تحقيق: محمد محمد الحداد: ٢٣٢/١.

(٨٦) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م: ٣٩٤/٥.

(٨٧) الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، د.عبد الحميد عبد الفتاح المغربي: ص١٦٠-١٦٣، وينظر: المصارف الإسلامية، الأسس النظرية والتطبيقات العملية، د.محمود حسين الوادي، د.حسين محمد سمحان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط٣: ص٩١-٩٣.

(٨٨) المصدران السابقان.

(٨٩) المصدران السابقان.

(٩٠) وينظر: المصارف الإسلامية، الأسس النظرية والتطبيقات العملية: ص٩١-٩٣.

(٩١) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تأليف: علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ط١، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود: ٣٠٦/٧.

(٩٢) الإدارة الإستراتيجية: ص١٦٦-١٦٧.

(٩٣) دورة تدريبية في أعمال قسم التمويل والاستثمار، د.حسين محمد سمحان، معهد التدريب في البنك الإسلامي الأردني، ٢٠٠١م.

(٩٤) بداية المجتهد، لابن رشد: ٢/٢٦٩.

(٩٥) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسي أبو محمد، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١: ٥/٢٩.

(٩٦) شرح المهذب، لشرف الدين النووي، دار الأفكار، بيروت، د.ت، ط١: ١٤/ ٢١٤، ٣٨٣.

(٩٧) المصارف الإسلامية: ص٩٥.

(٩٨) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م: ١٠/٤٤٨.

(٩٩) الإدارة الإستراتيجية: ص١٦٧.

(١٠٠) المعاملات في الاسلام، احمد أبو الفتوح: ٢/٤٦٦.

(١٠١) سورة ص الآية: ٢٤.

(١٠٢) سورة النساء الآية: ١٢.

(١٠٣) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد: ٣/٢٥٦.

(١٠٤) الام للشافعي: ٣/٢٣١.

(١٠٥) صيغ الاستثمار وتشغيل الأموال في الفكر الإسلامي، مركز الاقتصاد الإسلامي، مقال.

(١٠٦) المصارف الإسلامية: ص١٩٦.

(١٠٧) المصدر السابق: ص١٩٦.

(١٠٨) المصارف الإسلامية: ص١٩٨.

(١٠٩) التمويل بالمضاربة في المصارف الإسلامية، بكر الريحان، ورقة عمل، ٢٠٠٢م.

(١١٠) المصارف الإسلامية: ص١٩٩؛ والإدارة الإستراتيجية: ص١٧١-١٧٤.

المراجع

- **القران الكريم.**

١. الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، د.عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، كلية التجارة، جامعة المنصورة، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢. الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، د.أميرة عبد اللطيف، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.
٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين المعروف بأبن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
٤. الأم، محمد بن أدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين بن إبراهيم بن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٥٢م.
٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٩. بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجريه المصارف الاسلامية، د.يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٩٨٦م.
١٠. بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية، د.رفيق المصري، بحث في مجلة الأمة القطرية، العدد ٦١.
١١. بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، احمد سالم عبد الله، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط١، ١٩٨٩م.
١٢. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
١٣. تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية، د.سامي حمود، دار الفكر، عمان، ط٢، ١٩٨٢م.

١٤. تقريب التهذيب، للحافظ أبن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الرشيد، سورية، ط٢، بدون تاريخ.
١٥. التمويل بالمضاربة في المصارف الإسلامية، بكر الريحان، ورقة عمل، ٢٠٠٢م.
١٦. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: د.محمد رضوان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
١٧. الجامع الصحيح لسنن الترمذي، ابو عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
١٨. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٢٠. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود.
٢١. الدراري المضيئة، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٢. دورة تدريبية في اعمال قسم التمويل والاستثمار، د.حسين محمد سمحان، معهد التدريب في البنك الإسلامي الأردني، ٢٠٠١م.
٢٣. الروضة الندية، صديق حسن خان، بيروت، دار الندوة الجديدة، ط١، ١٩٨٤ م.
٢٤. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الاحكام، محمد بن إسماعيل الامير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق: محمد بن عبد العزيز الخولي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٣٧٩هـ.
٢٥. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
٢٦. شرح المهذب لشرف الدين النووي، دار الأفكار، بيروت، ط١، د.ت.

٢٧. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.
٢٨. صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٢٩. صيغ الاستثمار وتشغيل الاموال في الفكر الاسلامي، مركز الاقتصاد الاسلامي، مقال.
٣٠. الفتح الرباني لترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني مع مختصر شرحه بلوغ الأماني في أسرار الفتح الرباني كلاهما تأليف: أحمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي، الغورية، ط١، ١٣٧١هـ.
٣١. فتح القدير، محمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، بدون تاريخ.
٣٢. الفقه الاسلامي وادلته، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٩٧م.
٣٣. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، دار الجليل، بيروت، د.ت.
٣٤. القوانين الفقهية، محمد بن جزي الكلبي (ت٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
٣٥. كتاب دلائل النبوة، إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمد محمد الحداد.
٣٦. لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
٣٧. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن مفلح الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٣٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن ابي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٣٩. المحلى، علي ابن احمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

٤٠. المخارج في الحيل، للإمام محمد بن الحسن الشيباني الحنفي (ت١٨٩هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٣٠م.
٤١. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي (ت٦٦٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.
٤٢. مسند أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، بدون تاريخ.
٤٣. المصارف الإسلامية، الأسس النظرية والتطبيقات العملية، د.محمود حسين الوادي، د.حسين محمد سمحان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط٣.
٤٤. المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د.عبد الرزاق رحيم، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩٣م.
٤٥. معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
٤٦. المعاملات المالية المعاصرة، د.محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٩٩٦م.
٤٧. المعاملات المالية المعاصرة، د.محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٩٩٦م.
٤٨. المعماملات المالية المعاصرة، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٩. المغني، موفق الدين بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٥٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٥١. المهذب، ابراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.
٥٢. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٥٣. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.

٥٤. نظرية الشرط في الفقه الاسلامي، د.حسن الشاذلي، دار الاتحاد العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
٥٥. نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د.حسن الشاذلي، دار الاتحاد، القاهرة، بدون تاريخ.
٥٦. نظرية العقد، أحمد بن تيمية، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩م.
٥٧. نهاية، محمد بن حسن الطوسي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٧٠م.
٥٨. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار الجيل، لبنان، ١٩٧٣م.

الأسس الاقتصادية لتقليل المخاطرة من المنظور الإسلامي

أ.د.كامل عبد القادر حسين

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وافضل الصلاة، وأتم التسليم على خير خلقه محمد ﷺ، وعلى آله الطيبين والطاهرين وصحبه الميامين، وعلى من سار على سيرتهم، واقتفى اثرهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن أسس التنمية الاقتصادية تختلف طبيعتها حسب الإطار الاقتصادي الذي تتبناه كل دولة، غير أنه مهما اختلفت المناهج والأنظمة الاقتصادية من حيث فلسفتها وأطر عملها؛ إلا أنها تسعى إلى تحقيق نفس الغايات وهي رفع مستوى المعيشة، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق رفع معدل الاستثمار وتنويعه، حيث أن هذا الأخير يعد الركن الأساس لعملية التنمية الشاملة والمستدامة.

ويواجه المستثمر وهو يمارس نشاطه الاقتصادي مجموعة من المخاطر التي تؤثر على عمله وتحد من رغبته في الاستثمار في المجالات التي تكثر المخاطرة فيها، وأن كثيراً من المستثمرين يجهلون الأسس الاقتصادية التي تساعدهم على تقليل المخاطرة في نشاطهم الاقتصادي مما دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع من اجل بيان هذه الأسس حتى يستطيع المستثمر أن يمارس نشاطه التجاري بأقل قدر من المخاطرة التي لا يخلو منها أي نشاط اقتصادي، وتتضح اهمية البحث من خلال الآتي:

١. بيان الأسس الاقتصادية التي تساعد على تقليل المخاطرة والتي تساهم في درء الخسارة عن المتعاملين في الأسواق التجارية.
٢. بيان اهتمام الشارع بحفظ المال وعدم تعريضه للمخاطر من خلال وضع أسس اقتصادية علمية تجنب المستثمرين الخسائر في نشاطهم الاقتصادي.
٣. بيان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان وخصوصاً في الجانب الاقتصادي الذي تقل الدراسات التخصصية فيه، والتي لم تحضَ باهتمام الباحثين.

خطة البحث.

تتكون خطة البحث بعد هذه المقدمة من اربعة مباحث وخاتمة، على النحو الآتي:

- المبحث الأول: مفهوم المخاطرة.
- المبحث الثاني: التخطيط الاقتصادي.

- المبحث الثالث: دراسة الجدوى الاقتصادية.
- المبحث الرابع: تنويع الاستثمار (المحفظة الاستثمارية).
- المبحث الخامس: دراسة السوق.
- الخاتمة.

منهج البحث.

يتلخص المنهج الذي اعتمدته في البحث في الآتي:

١. عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى مكانها في السور في المصحف الشريف، وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية.
٢. تخريج الاحاديث النبوية الشريفة من مصادرها المعتمدة مع بيان درجة الصحة، فإذا كان الحديث في الصحيحين، أو في احدهما اكتفيت بتخريجهما له، دون باقي المصادرً، فأن لم يكن فيهما، أو في احدهما، بينت درجة صحة الحديث في الغالب، مع ذكر من خرجه من الائمة.
٣. عرفت بالمصطلحات الواردة في البحث، مع شرح المفردات الغريبة التي وردت في ثنايا البحث.
٤. وثقت كل قول بنسبته إلى قائله وذلك بذكر المصدر.
٥. استعنت بالمصادر الحديثة التي تناولت الموضوع من جوانبه المختلفة.
٦. ختمت البحث بأهم النتائج التي توصلت اليها، واردفتها بعدد من التوصيات.

واخيراً فأن ما توصلت إليه من نتائج عرضة للصواب والخطأ، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضل والمنة، وما كان غير ذلك فمني ومن الشيطان، سائله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وان ينفعني به، وينفع به المسلمين، وصلِّ اللهم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
مفهوم المخاطرة

لا يحتاج مفهوم المخاطرة إلى تعريف لأنه مفهوم واضح يستخدمه الناس حتى في محادثاتهم العادية، فإذا قال المتحدث }هناك مخاطرة في أمر ما{ فهم المستمع أنه يتحدث عن وضع عدم التيقن بحدوث النتائج المطلوبة واحتمال أن يكون المآل هو إلى أمر غير محبب إلى النفس، لذلك ترتبط المخاطرة بمفهوم عدم التيقن.

ورغم هذا فقد عُرِفت المخاطرة بتعريفات عدة منها:

١. وضع يحتمل فيه أن تتكبد المنشأة خسارة على استثمارها بسبب عملها في بيئة أعمال تسودها الريبة وعدم الثقة(١)، كما في الدول غير المستقرة سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

٢. احتمالية فرص النجاح أو الفشل في اي نشاط اقتصادي(٢).

٣. حالة عدم التأكد من النتائج المستقبلية(٣).

من التعريفات السابقة يتبين لنا ان القاسم المشترك بينها هو احتمالية الخسارة ومجهولية العائد المتوقع.

ويمكن تعريف المخاطرة بأنها: احتمالية الربح والخسارة مع مجهولية العائد المتوقع.

ولغرض تقليل هذه الاحتمالية إلى ادنى ما يمكن، كان لابد من وضع مجموعة من الأسس الاقتصادية التي تساعد المستثمر على تقليل المخاطر في نشاطه الاقتصادي، وبالتالي تقليل خسارته في حال حدوثها إلى ادنى ما يمكن، وكذلك محاولة تحقيق أقصى الأرباح التي هي غاية المتعامل في الأسواق المالية بمختلف نشاطاتها، لذلك سنحاول في المباحث الاتية أن نبين اهم الأسس الاقتصادية التي من شأنها أن تقلل المخاطر المحتملة التي يمكن أن يتعرض لها المستثمر في نشاطه الاقتصادي.

المبحث الثاني
التخطيط الاقتصادي

إن الإسلام يريد من الفرد المسلم أن يكون منظماً مرتباً في اموره كلها الدنيوية منها والاخروية، فلا يُقبل منه أن يخبط في حياته خبط عشواء، بل انه ضرب المثل السيء في الإنسان غير المنظم بقوله سبحانه:﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٢﴾ ﴾[٤]، ومن هذه الامور، اموره المالية ونشاطاته الاقتصادية، فكان لابد من التخطيط الاقتصادي في الجانب المالي من حياته[٥].

المطلب الأول- تعريف التخطيط الاقتصادي.

عُرِفَ التخطيط الاقتصادي بتعريفات عدة تختلف في اللفظ الا أنها تتفق في المعنى منها:

١. انه مجموعة الاهداف الاقتصادية التي يراد تحقيقها وفق اولويات معينة، خلال فترة زمنية محددة، في بيئة معينة، بإمكانيات ووسائل متاحة[٦]. ويلاحظ على هذا التعريف تناوله للتخطيط بالمفهوم العام له دون تحديد نوعه سواء أكان عاماً أو خاصاً، أي ما يتعلق منه بالافراد أو بمجموع المجتمع[٧].

٢. مجموعة الخطط التي تساعد العامل في الاسواق المالية على تحقيق المسار الذي اختاره، والاستفادة من الفرص المحيطة به، ومواجهة المخاطر المحتملة التي تتعرض لها العملية الاقتصادية[٨].

   وهذا التعريف تناول التخطيط بعد قيام المشروع الاقتصادي دون التعرض له في حالة عدم قبوله وقبل قيامه.

٣. تنظيم ارادي للنشاط والاوضاع الاقتصادية لتحقيق اهداف معينة في فترة زمنية محددة تعبأ لها الجهود العامة والخاصة[٩].

   ويلاحظ على هذا التعريف انه تناول التخطيط الاقتصادي بمعناه المجتمعي أي مجموع افراد المجتمع وليس على المستوى الفردي.

٤. اتخاذ القرارات والسياسات التي تنبثق من الشريعة الاسلامية بحيث ترتب وتنظم الامكانات المتاحة لتحقيق اهداف معينة بأقل تكلفة ممكنة[١٠].

ويمكن تعريف التخطيط الاقتصادي الإسلامي بانه: التوجيه السليم لموارد المجتمع بما يحقق الغايات الاقتصادية التي يراد الوصول لها، وبما يتوافق مع اهداف الشريعة الاسلامية في المال، وفق اولويات معينة، وفي بيئات محددة، وبإمكانيات متاحة(١١).

واوضح مثال لأهمية التخطيط الاقتصادي في الاسلام قصة سيدنا يوسف عليه السلام مع ملك مصر.

﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِى سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّىٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾(١٢).

والذي يهمنا من القصة هنا هو التخطيط الاقتصادي الذي قام به سيدنا يوسف عليه السلام من خلال استثمار الاراضي الزراعية لأقصى حد ممكن لتحقيق الامن الغذائي، والترشيد والاقتصاد في الاستهلاك لتقليل أثر المخاطرة المترتبة على الجدب في السنوات العجاف الى ادنى حد ممكن، ويتضح كذلك اهمية المخطِط لاتخاذ القرارات الصائبة في الاوقات الحرجة التي تحتاج الى السرعة في اتخاذ القرار(١٣).

واما في السنة فقد ورد انه ﷺ اتاه رجل من الانصار يسأله، فقال **اما في بيتك شيء،** قال: بلى حلس(١٤) نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب(١٥) نشرب فيه من الماء من الماء، قال: **أئتني بهما،** فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال **من يشتري هذين؟** قال رجل أني اخذهما بدرهم، قال **من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثاً؟** قال رجل أني اخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه واخذ الدرهمين، فأعطاهما للانصاري، وقال: **اشترِ بأحدهما طعاماً فأنبذه(١٦) إلى اهلك، واشترِ بالأخر قدوماً(١٧)،** فأتني به، ففعل، فأخذه رسول الله ﷺ فشد في القَدومِ عوداً بيده وقال: **اذهب فاحتطب ولا اراك خمسة عشر يوماً،** فجعل يحتطب ويبيع، فجاء وقد اصاب عشرة دراهم، فقال(١٨): **اشترِ ببعضها طعاماً وببعضها ثوباً،** ثم قال: **هذا**

خيرٌ لك من أن تجيء والمسألة نكتة[١٩] في وجهك يوم القيامة، **أن المسألة لا تصلح إلا لذي فقرٍ مدقع**[٢٠]، **أو لذي غرمٍ مفظع**[٢١]، **أو دمٍ موجع**[٢٢].

يدل هذا الحديث على اهمية التخطيط الاقتصادي فيما يتعلق بالقوى العاملة، ومحاولة القضاء على البطالة من خلال توفير وسائل العمل للقادرين عليه، ويتضح من خلاله كذلك اهمية عنصر العمل في العملية الانتاجية.

وكذلك اهمية التخطيط الاستثماري لعنصر المال، سواء على المستوى الفردي كما فعل الرسول ﷺ مع هذا الصحابي، أو على المستوى الجماعي بصفته رئيساً للدولة[٢٣].

وفي الحديث اشارة إلى استخدام الامكانات المتاحة (الموارد)، لتحقيق اهداف اقتصادية، ورفع القدرات الانتاجية لافراد المجتمع، وهذا يدخل ضمن (اخلاقيات العمل في الإسلام)، وعدم الاعتماد على موارد الزكاة، في حالة البطالة التي يختارها الشخص بنفسه دون أن يجبر عليها.

وينقسم التخطيط الاقتصادي إلى قسمين رئيسيين:

الأول: التخطيط على المستوى الفردي أو العائلي وهو نوع من التنظيم الذي يهدف إلى استخدام الموارد المحدودة المتاحة لدى الفرد أو العائلة للوصول إلى هدف اقتصادي معين[٢٤].

الثاني: التخطيط على المستوى الجماعي وهو التنظيم الذي يهدف إلى استخدام الموارد المتاحة على مستوى الدولة، المادية منها والبشرية لتحقيق الرفاه الاقتصادي لمجموع افراد المجتمع من خلال القيام بالمشاريع التي تصب في الصالح العام[٢٥].

ولما كانت المصلحة الفردية متداخلة مع المصلحة العامة في النظام الاقتصادي الإسلامي، استوجب ذلك عدم التعارض بين التخطيط الفردي والجماعي، وانما يكمل بعضها بعضاً، وتحقيق التوازن بين المصلحتين[٢٦].

المطلب الثاني- اهمية التخطيط الاقتصادي.

تتضح اهمية التخطيط الاقتصادي من خلال الآتي:

١.ترشيد اتخاذ القرارات في النشاط الاقتصادي بما يحقق أقصى العوائد المالية وتقليل المخاطرة إلى ادنى حدٍ ممكن، وهذا يتطلب إدارة ناجحة من خلال الاستخدام الامثل للوقت والجهد والمال(٢٧).

٢.اختيار مجالات الاستثمار بما يتوافق والاهداف الموضوعة، والامكانيات المتاحة التي تحقق السيولة العالية والمخاطرة المتدنية(٢٨).

٣.مراعاة العلاقة بين العائد المتوقع والمخاطرة الناتجة عن العملية الاقتصادية، واتخاذ القرارات على اساس الموازنة بينهما بما يجنبها الخسارة المتوقعة، أو تقليلها إلى ادنى حدٍ ممكن قياساً إلى العائد المتوقع(٢٩).

٤.اتخاذ التدابير الاحتياطية لمنع الخسائر المستقبلية المتوقعة بما يرتب من نتائج ايجابية على المشروع الاقتصادي(٣٠).

المطلب الثالث- اهداف التخطيط الاقتصادي في الإسلام.

أن اهداف التخطيط الاقتصادي في الإسلام سواءٌ على المستوى الفردي أو الجمعي تنبثق من قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها التي تهدف إلى تحقيق الرفاه الاقتصادي لجميع افراد المجتمع والابتعاد عن كل ما فيه ضرر ومفسدة، ومن هذه الاهداف:

١. سد الحاجات الاساسية لأفراد المجتمع من مأكل ومشرب ومسكن وتوفير الحياة الكريمة بغض النظر دياناتهم وقومياتهم واجناسهم، لكي يبقى الإنسان مكرماً معززاً(٣١)، فهو لا ينحصر في الاطار الاقليمي أو المذهبي بل يشمل كل انسان على وجه الارض بصفته الانسانية، وهذا هو منطق الدين العالمي الذي أُرسِلَ للبشرية جمعاء(٣٢).

٢. الاستفادة من الموارد الاقتصادية المتاحة سواء كانت مادية أم معنوية بشرية أم طبيعية أقصى فائدة لتحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة في مختلف المجالات للوصول إلى الاستخدام الامثل للموارد الاقتصادية المتوفرة في المجتمع(٣٣).

٣. الاهتمام بالعنصر البشري وتوفير فرص العمل للمواطنين بما يؤدي إلى زيادة الإنتاج والاستثمار الامثل للطاقات البشرية بما يساعد على تحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية[٣٤].

٤. تقليل مستويات المخاطرة الناتجة عن النشاط الاقتصادي من خلال التخطيط المدروس المبني على معلومات عن حالة السوق، والخيارات المتاحة، والبدائل الاستثمارية المتوفرة، ومقارنة العائد المتوقع قياساً للمخاطرة المترتبة عليه[٣٥].

مما سبق يتضح لدينا اهمية التخطيط الاقتصادي في تقليل المخاطرة الناتجة عن النشاط الاقتصادي إلى ادنى حدٍ ممكن مع زيادة العائد المتوقع إلى أقصى ما يمكن، ويعد هذا غاية من غايات النشاط التجاري في الأسواق المالية.

المبحث الثالث
دراسة الجدوى الاقتصادية

تعد دراسة الجدوى الاقتصادية لاي مشروع اقتصادي يراد اقامته في غاية الاهمية، لان سلامة أي مشروع من المخاطر يرتكز على الاحصاءات الدقيقة والتنبؤات المتوقعة التي تمثل متغيرات المشروع المستقبلية[٣٦]، ذلك أن انشاء المشروعات بطريقة عشوائية غير مدروسة يؤدي بالنهاية إلى فشلها وخسارة وضياع رأس المال[٣٧]، وتكون المخاطرة الناتجة عنها كبيرة وذات اثر سلبي على العملية الاستثمارية والنشاط الاقتصادي سواءٌ على المستوى الفردي أو الجماعي.

المطلب الأول- تعريف دراسة الجدوى الاقتصادية.

لدراسة الجدوى الاقتصادية عدة تعريفات تختلف في اللفظ الا أنها متفقة في المضمون منها:

١. تلك الدراسة التي تحدد الطاقة الانتاجية للمشروع في موقع مختار باستخدام طريقة فنية محددة للإنتاج ملائمة للمواد الخام وبتكاليف استثمارية وتشغيلية مقررة وبإيرادات متوقعة تحقق عائداً محدداً على الاستثمار[٣٨].

ويلاحظ على التعريف انه اغفل الاشارة إلى عدم قبول المشروع إذا كانت جوانب الدراسة اثبتت عدم جدواه اقتصادياً، حيث ركز على الجوانب الايجابية فقط[٣٩].

٢. نظام للمعلومات يساعد في اتخاذ قرار الانفاق الاستثماري على نحو يأخذ في الاعتبار مختلف البدائل الأخرى التي كان يمكن اختيارها بنفس التكاليف والوقت المبذولين في هذا الاستثمار [٤٠].

ويرد على هذا التعريف ما ورد على التعريف الأول من اعتراض حيث اغفل جانب عدم قبول المشروع إذا كانت الجدوى سلبية.

٣. تلك العمليات المنظمة والقائمة على أسس علمية تسبق مرحلة بدء تنفيذ المشروع وتحكم على مدى صلاحية القيام به في إطار المعطيات الحالية التي قدمت أثناء الدراسة، مع الأخذ في الحسبان مختلف التطورات ممكنة الحدوث[٤١].

ويلاحظ على التعريف انه لم يشر إلى الاختيارات الواجب القيام بها، بالاضافة إلى اغفاله لعدم قبول المشروع إذا كانت الدراسة غير مجدية[٤٢].

٤. تلك الأساليب العلمية المحددة والمستخدمة في جمع البيانات، والمعلومات المطلوبة، وتحليلها بهدف التوصل إلى نتائج قاطعة على صلاحية المشروع موضع الدراسة من عدمه[٤٣].

ويرد على هذا التعريف ما ورد على التعريف الذي قبله من اعتراض.

٥. ويمكن اختيار التعريف الآتي: كافة الدراسات (القانونية والتسويقية والمالية والاقتصادية) التي تمكن من توفير قدر من البيانات والمعلومات التي تساعد متخذ القرار الاستثماري في اتخاذ قراره بما يحقق اهدافه[٤٤].

ويلاحظ من التعريف السابق أن دراسة الجدوى تتطلب إلماماً بالعديد من المعارف الادارية والاقتصادية والتسويقية والمحاسبية خصوصاً في المشاريع الكبيرة التي تتوفر فيها رؤوس أموال ضخمة ليكون القرار الاقتصادي مبنياً على أسس علمية واقتصادية صحيحة حتى لا يتعرض المشروع للتصفية والافلاس.

المطلب الثاني- اهمية دراسة الجدوى الاقتصادية.

لدراسة الجدوى الاقتصادية اهمية بالغة لأنها تسبق بدء العمل في المشروع الاقتصادي وتتضح اهميتها من خلال الآتي:

١. تجنب المشروع الانزلاق إلى المخاطر غير المتوقعة، وتحمل الخسائر وضياع رأس المالفيما لا فائدة منه، لا سيما في المشاريع ذات التكلفة العالية[٤٥].
٢. إعطاء مؤشر اقتصادي واضح حول مدى صلاحية المشروع لتنفيذه من خلال التعرف على قدرة المشروع على الصمود والمنافسة في السوق التنافسية[٤٦].
٣. تساعد على معرفة المخاطر المتوقعة التي تؤثر سلباً على المشروع لوضع الخطط اللازمة لتجنبها، أو ايجاد البدائل المختلفة مقارنة بما متوفر من وسائل وامكانات[٤٧].
٤. تجعل دراسة الجدوى الاقتصادية عملية اتخاذ القرارات الاستثمارية عملية متكاملة الابعاد وتأخذ في الحسبان جميع العوامل المؤثرة على اداء المشروع مما يجعل حساب المخاطر المتوقعة عملية دقيقة وبأقل درجة ممكنة من عدم التأكد مما يساعد على توفير الكثير من الوقت والجهد والمال[٤٨].
٥. يعد توفير الموارد المالية من اهم الامور التي تساعد على نجاح وديمومة المشروع، وتساعد دراسة الجدوى المستثمر على معرفة احتياجات المشروع من رأس المال ووقت هذه الحاجة، وكذلك العائد الاستثماري المتوقع للمشروع[٤٩].
٦. معالجة المخاطر الناتجة عن تغيرات الأسعار، وتكاليف الإنتاج، وتغيرات الطلب، والتطورات التقنية التي تؤثر على اداء المشروع[٥٠].
٧. المفاضلة بين المشروعات المختلفة وفقاً لمؤشرات مالية واقتصادية معينة[٥١].
٨. تساعد دراسة الجدوى على استخدام الوسائل الفنية المناسبة لكل مشروع وفقاً للظروف السائدة في البيئة المقام فيها المشروع[٥٢].
٩. تساهم دراسة الجدوى في تأهيل المؤسسة الاقتصادية من خلال برامج العمل التي تضعها للارتقاء بالمشاريع[٥٣].

المطلب الثالث- انواع دراسة الجدوى الاقتصادية.

تنقسم دراسة الجدوى الاقتصادية إلى نوعين رئيسيين:

الأول- دراسة الجدوى الاولية: وهي عبارة عن دراسة أو تقرير أولي يمثل الخطوط الرئيسية لجوانب المشروع كافة، من حيث الاحتياجات الضرورية التي يقوم المشروع على اساسها، لاتخاذ قرار أما بالتخلي عنه أو الانتقال إلى الدراسة التفصيلية[٥٤].

وتعالج الدراسة الاولية المسائل التالية:

١. هل أن اهداف المشروع تتماشى مع الاهداف والسياسات العامة للدولة في تحقيق التنمية الاقتصادية[٥٥]؟

٢. دراسة اولية عن الطلب المحلي والاجنبي المتوقع على منتجات المشروع ومدى حاجة السوق لها[٥٦].

٣. دراسة اولية عن مدى جدوى المشروع فنياً بتحديد احتياجات المشروع من العمالة والمواد الاولية[٥٧].

٤. العوائد المتوقعة للمشروع المقترح[٥٨].

الثاني- دراسة الجدوى التفصيلية: وهي دراسات لاحقة للدراسة الاولية تكون أكثر تفصيلاً ودقة وشمولية، تكون بمثابة تقرير مفصل لكافة جوانب المشروع المقترح والتي على اساسها يتخذ القرار الخاص بالتخلي عن المشروع، أو الانتقال لمرحلة التنفيذ[٥٩].

وتعد دراسة الجدوى الاولية والتفصيلية مكملة بعضها لبعض، فلا يمكن الاكتفاء بدراسة واحدة لتكون بديلة عن الدراسة الأخرى[٦٠].

أن عدم دقة دراسة الجدوى الاقتصادية قد تعرض المشروع لمخاطر مالية وانتاجية وتسويقية جمّةَ، قد تودي بالمشروع إلى الفشل.

المطلب الرابع- المؤيدات الشرعية لدراسة الجدوى الاقتصادية.

هنا يطرح السؤال الاتي: هل هناك من مؤيدات شرعية لدراسة الجدوى الاقتصادية؟

لقد اتضح لنا فيما سبق أهمية دراسة الجدوى الاقتصادية للمشاريع، فهي تساعد على تقليل المخاطرة إلى ادنى حدٍ ممكن، وتجنب الخسارة، مع تحقيق اكبر قدر من الأرباح، ويمكن أن يستأنس لهذه الاهمية بالاتي:

١. الابتعاد عن العجلة، والتروي في الامور كلها لاسيما الاقتصادية منها لما لها من اثار مالية كبيرة، ويفهم هذا من قوله تعالى: ﴿ **خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ سَأُو۟رِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾** ﴾[٦١]، وقد روي عنه ﷺ انه قال: }**التأني من الله، والعجلة من الشيطان، وما احد اكثر معاذير من الله، وما من شيء احب الى الله من الحمد**{[٦٢]، وان من العجلة الاقدام على المشروع دون دراسة مسبقة لجدواه الاقتصادية.

٢. عندما قَدِمَ النبي ﷺ المدينة ورأى اليهود يسيطرون على الاقتصاد باحتكارهم مركز التجارة (سوق بني قينقاع) أمر بإقامة سوق في موقع استراتيجي في المدينة، ولا يمكن أن يكون هذا القرار الا بعد دراسة جدواه الاقتصادية ولو بصورة مبسطة(٦٣).

٣. قصة الاشعريين: فقد امتدح النبي ﷺ صنيعهم بقوله: ﴿**أن الاشعريين إذا ارملوا**(٦٤) **في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم**﴾(٦٥).

وفي امتداح الاشعريين في تقاسم الطعام ما هو ابعد من مجرد التكافل أو التعاون، بل كان اسلوباً معتمداً عند الاشعريين في التخطيط لشؤنهم التموينية(٦٦).

٤. أن طبيعة العقود الشرعية في المعاملات المالية تحتوي على قدر كبير من المخاطرة لا سيما في عقود المضاربات والمشاركات، مما يقتضي التخفيف من هذه المخاطر قدر الامكان، ومما يساهم في ذلك هو عدم الاقدام على أي مشروع الا بعد دراسة جدواه الاقتصادية(٦٧).

٥. اتفاق الفقهاء على ضمان المضارب والمشارك لمال المضاربة والمشاركة في حال التقصير والتفريط(٦٨)، وهذا يدعوه الى الاحتراز والتوقي من خلال دراسة المشروع الاقتصادي من كافة جوانبه لا سيما جدواه الاقتصادية قبل الاقدام عليه.

٦. اثبتت الدراسات الاقتصادية الحديثة اهمية دراسة الجدوى لنجاح المشاريع، وتقليل المخاطر، فعلى التاجر المسلم الاخذ بها، وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: ﴿**الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها**﴾(٦٩).

وقد اشار ابن خلدون إلى ما يؤكد اهمية دراسة الجدوى الاقتصادية بقوله: ﴿والتاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغني والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته، وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاد سلعته حينئذ بإعواز الشراء على ذلك البعض لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد ارباحه﴾(٧٠).

المبحث الرابع
تنويع الاستثمار (المحفظة الاستثمارية)

يُعد الاستثمار الأساس في التنمية الاقتصادية والاجتماعية باعتباره الدافع الرئيسي للنمو من خلال زيادة الناتج القومي، والاستفادة من الموارد البشرية المعطلة من خلال ايجاد فرص عمل لها، وزيادة السيولة النقدية التي تحرك عجلة الاقتصاد الوطني، فكان لابد لنا أن نتعرف على مفهوم الاستثمار وكذلك المحفظة الاستثمارية ليتسنى لنا معرفة كيفية تقليل المخاطرة من خلالها في الآتي:

المطلب الأول- مفهوم الاستثمار.

الاستثمار لغة: مصدر للفعل (استثمر) الدال على الطلب، تقول استثمر يستثمر استثماراً فهو مستثمر، والاستثمار طلب الحصول على الثمر.

ويطلق الثمر على معانٍ عدة منها:

١. وهو ما ينتجه الشجر، ويغلب على ثمر النخل[٧١]، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[٧٢].

٢. الولد والنسل: يقال للولد ثمرة القلب، وفي الحديث: }إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته قبضتم ولد عبدي فيقولون نعم فيقول قبضتم ثمرة فؤاده فيقولون نعم فيقول ماذا قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد{[٧٣].

٣. أنواع المال المثمَّر المستفاد منه، كالذهب والفضة والحيوان وغيرها، قال تعالى: ﴿ وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٤﴾ ﴾[٧٤]، فسروه بأنواع المال[٧٥]، وهو المراد في بحثنا هنا.

الاستثمار اصطلاحاً: اختلفت تعريفات الاقتصاديين للاستثمار تبعاً لاختلافهم في الزوايا التي ينظرون منها إليه، فمن هذه التعريفات:

١.توظيف أموال في أصل معين أو عدد من الاصول يحتفظ بها مستثمر فرداً كان أو مؤسسة لفترة زمنية قادمة بهدف الحصول على تدفقات مستقبلية يحقق له مردود معين[٧٦]. ويلاحظ على هذا التعريف انه جعل من هدف الاستثمار تعريفاً له[٧٧]، دون التطرق لعامل التضخم وعامل المخاطرة المتمثل باحتمالية عدم تحقق مردود اقتصادي.

٢. التخلي عن أموال يمتلكها الفرد في لحظة زمنية معينة ولفترة من الزمن بقصد الحصول على تدفقات مالية مستقبلية تعوضه عن القيمة الحالية للأموال المستثمرة، وكذلك عن النقص المتوقع في قيمتها الشرائية بفعل عامل التضخم، مع توفير عائد معقول مقابل تحمل المخاطرة المتمثل باحتمال عدم تحقق هذه التدفقات[٧٨].

وينطبق على هذا التعريف ما انطبق على التعريف الأول من حيث جعل هدف الاستثمار تعريفاً له[٧٩].

٣. التضحية بمنفعة حالية يمكن تحقيقها من اشباع استهلاك حالي، وذلك بقصد الحصول على منفعة مستقبلية اكبر يمكن تحقيقها من اشباع استهلاكي مستقبلي[٨٠].

ويلاحظ على هذا التعريف افتراضه حصول المنفعة المستقبلية دون التطرق لاحتمالية المخاطرة بعدم تحقق هذه المنفعة.

٤. كل جهدٍ أو عملٍ يقوم به فرد أو جماعة من شأنه أن يؤدي إلى زيادة في الناتج القومي أو نماء رؤوس الاموال أو الاضافة اليها[٨١].

وإما بالنسبة للاقتصاديين الاسلاميين المعاصرين فلا يكاد يختلف تعريفهم من حيث المضمون عن التعريفات السابقة، فمن هذه التعريفات:

١. الاتفاق على شراء السلع والخدمات الانتاجية كالمكائن والمعدات بقصد انتاج سلع الاستهلاك، أو أدوات جديدة[٨٢].

ويلاحظ على التعريف تقييده للاستثمار بشراء السلع والخدمات الانتاجية دون الاسهم والسندات التي تعد من وسائل الاستثمار المربحة في الأسواق المالية المعاصرة.

٢. عملية تشغيل المال أو استغلاله لإنتاج العائد[٨٣].

ويلاحظ على التعريف اطلاقه لعملية تشغيل المال دون تقييده بأن يكون النشاط الاقتصادي مشروعاً طبقاً لقواعد الشريعة[٨٤]، واغفاله لعامل المخاطرة.

٣. تشغيل الاموال في مجالات النشاط المشروعة، طبقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، بهدف تنميتها لتحقيق التكافل الاجتماعي والتنمية الاقتصادية[٨٥].

ويلاحظ على التعريف ادخاله اهداف الاستثمار التي تتحقق من تشغيل المال ضمن تعريف الاستثمار.

٤. أي ارتباط مالي بهدف تحقيق منافع يتوقع الحصول عليها على مدى فترة من الزمن[٨٦].

ويلاحظ على التعريف اغفاله لعامل الجهد البشري، وكذلك اطلاقه لهذا الارتباط بدون تقييده بان يكون مشروعاً.

٥.توظيف المسلم ماله أو جهده في نشاط اقتصادي مشروع، بهدف الحصول على نفع يعود عليه أو على غيره في الحال أو المآل[٨٧].

التعريف المختار: كل الطرق والوسائل المشروعة التي من شأنها زيادة وتنمية كل ما يمكن أن يُعدَّ مالاً[٨٨].

ويلاحظ على التعريف تقييده بان يكون مشروعاً فلا استثمار في تجارة محرمة[٨٩]، والتوسع في معنى المال ليشمل المنافع كذلك على رأي جمهور الفقهاء[٩٠].

المطلب الثاني- المخاطرة واثرها في الاستثمار.

لما كانت المخاطرة ملازمة للنشاط الاقتصادي كما بينا فيما سبق من هذا البحث اقتضى ذلك تقليلها إلى الحد الادنى من خلال تنويع الاستثمار الذي هو عملية تجميع أنواع مختلفة من الاصول بهدف تخفيض المخاطر الناجمة عن الاستثمار في تلك الاصول[٩١]، وهو ما يطلق عليه عادة بالمحفظة الاستثمارية.

لذلك يمكن تعريف المحفظة الاستثمارية بأنها: مجموعة أو تشكيلة من الاصول قد تكون حقيقية مثل العقارات والذهب أو مالية مثل الأسهم والسندات أو مزيج من النوعين، يقرر مستثمر معين تكوينها بهدف تحقيق عائد يتناسب مع مستوى معين من المخاطر من خلال تنويع مكوناتها[٩٢]، كما يمكن تعريفها بأنها: اداة مركبة من مجموعة من الأوراق المالية والادوات الاستثمارية الأخرى بهدف الحصول على اكبر عائد بأقل درجة من المخاطرة[٩٣].

ولما كان هدف المستثمر تحقيق اكبر عائد ممكن مع اقل درجة من المخاطرة، فهو يحاول الحصول على المحفظة الاستثمارية المثلى التي تتكون من تشكيلة متنوعة ومتوازنة من الاصول أو الادوات الاستثمارية، وبكيفية تجعلها أكثر ملائمة لتحقيق اهداف المستثمر [٩٤].

المطلب الثالث- اهمية المحافظ الاستثمارية.

تتضح اهمية المحافظ الاستثمارية من خلال الآتي:

أ- تعبئة الموارد الصغيرة فيم شروعات ضخمة قد لا تقوى هذه الموارد الصغيرة على تحمل تبعتها[٩٥].

ب- توفير السيولة النقدية اللازمة لإنشاء المشاريع الاقتصادية الكبيرة[٩٦].

ت- الاستفادة بخبرات الادارة المحترفة التي تدير المحفظة لمن لديهم مدخرات ولا يمتلكون الخبرة الكافية لتشغيلها[٩٧].

ث- تقليل مخاطر الاستثمار إلى ادنى حد من خلال تنويع الاصول، وتحقيق اكبر عائد متوقع[٩٨].

ج- الاستثمار الامثل للموارد المالية المتاحة والاهتمام بتحقيق الاستثمارات المالية لهذه الموارد بأدوات استثمارية قصيرة أو طويلة الاجل[٩٩].

ح- امكانية اجراء التغييرات في مكونات المحفظة إذا ما تغيرت الظروف الاقتصادية بشكل يسمح لها بتحمل مخاطر اكبر[١٠٠]، ولا تتوفر هذه الميزة إذا كانت الاصول غير متنوعة.

المطلب الرابع- اهداف المحافظ الاستثمارية.

ان أهم اهداف المحفظة الاستثمارية هو تحقيق اكبر عائد ممكن بأقل درجة من المخاطرة مع توفر عنصر السيولة[١٠١]، وعليه فأن اهم اهداف المحفظة الاستثمارية هي:

١. المحافظة على رأس المال الاصلي للمحفظة: على الرغم من الاستعداد لتحمل المخاطرة الا انه يجب الابتعاد عن المخاطرة برأسمال المحفظة الاصلي، ليتمكن المستثمر من الاستمرار في السوق، ويعد هذا الهدف الاساس لجميع المستثمرين بغض النظر عن ثرواتهم وطموحاتهم[١٠٢].

   وكذلك المحافظة على القيمة الحقيقية لرأسمال المحفظة[١٠٣].

٢. تحقيق العائد الامثل للمحفظة باقل مخاطر ممكنة[١٠٤].

٣. الحفاظ على قدر من السيولة من خلال الاستثمار في ادوات لها القابلية على التحويل الى نقد بدون خسارة مع سهولة التحويل عند العسر المالي والتعثر[١٠٥].

٤. تأمين الحصول على دخل متواصل للمحفظة، وسيولة نقدية لتلبية احتياجات المستثمرين[١٠٦].

٥. تنمية المحفظة من خلال تضخيم قيمتها الرأسمالية، فنمو رأس المال هو غاية جميع المستثمرين لما يضيفه من ضمانات مستقبلية[١٠٧].

المطلب الخامس- تنويع الاستثمار.

يهدف المستثمر من خلال استثماره إلى تعظيم العوائد لإجمالي استثماراته عند ادنى مستوى من المخاطر[١٠٨]، ولتحقيق ذلك يحاول تنويع استثماراته، والميزة الأساسية لتكوين المحافظ الاستثمارية هي التنويع، أي تمكين المستثمر من اختيار توليفة أو تشكيلة من الأوراق المالية بهدف تخفيض المخاطرة، وهناك نوعان من التنويع:

الأول: التنويع الساذج (البسيط)

يقوم أسلوب التنويع الساذج أو البسيط على فكرة أساسية مؤداها أنه كلما زاد تنويع الاستثمارات التي تتضمنها المحفظة كلما انخفضت المخاطر الذي يتعرض لها عائدها، وقد يأخذ التنويع الساذج صورة تتمثل في وضع حد أقصى للمبالغ المستثمرة في اداة استثمارية واحدة، كأن يقرر المستثمر ألا يزيد حجم الأموال المستثمرة في أية أداة عن ٥% من مخصصات المحفظة، وذلك كوسيلة لعدم تركيز الموارد في أسهم عدد محدود من الشركات[١٠٩].

ومن ايجابيات هذا الاسلوب هو تقليل المخاطرة من خلال زيادة تشكيل مكونات المحفظة الاستثمارية من عدد اكبر من الادوات الاستثمارية[١١٠]، فالمستثمر يهتم بعوائد ومخاطر المحفظة ككل وليس بارتفاع أو انخفاض اسعار كل اداة على حدة[١١١].

ورغم الايجابيات المترتبة على تنويع المحفظة الاستثمارية الا أن هناك سلبيات ترافق هذه العملية اهمها:

١. صعوبة إدارة المحفظة: وذلك أن الادارة الناجحة والفعالة تتطلب البحث والتحليل المستمر لأوضاع السوق وحال الادوات الاستثمارية التي تملكها المحفظة، وتزداد صعوبة الادارة كلما زادت الادوات الاستثمارية المكونة للمحفظة[١١٢].

٢. ارتفاع تكاليف المعاملات: أن شراء وبيع الادوات الاستثمارية يتطلب دفع عمولة للوسيط الذي يقوم بهذه العملية، خاصة إذا كانت الكميات المشتراة صغيرة من أدوات استثمارية متنوعة[١١٣].

٣.اتخاذ قرارات استثمارية غير سليمة: حيث تزداد هذه القرارات غير السليمة مع تزايد عدد الادوات الاستثمارية في المحفظة[١١٤].

النوع الثاني من التنويع: تنويع ماركوتز[١١٥]

على عكس أسلوب التنويع الساذج الذي يقضي بالاختيار العشوائي للاستثمارات المكونة للمحفظة، نجد أن أسلوب ماركوتز يقضي بضرورة الاختيار الدقيق لتلك الاستثمارات، وذلك بمراعاة درجة الارتباط بين مكونات المحفظة[١١٦]، فكلما كان معامل الارتباط سالباً كانت المحفظة كفوءة، أي عدم وجود ارتباط بين مكونات المحفظة الاستثمارية، وذلك لانخفاض المخاطر المترتبة على وقوع الخسارة في أي اداة استثمارية، حيث لا تؤثر على بقية الادوات فيما اذا كان الارتباط موجباً[١١٧]، فقد استنتج ماركوتز أنه كلما انخفض معامل الارتباط بين عوائد الاستثمارات الفردية، انخفضت المخاطر التي يتعرض لها عائد المحفظة.

نستنتج مما سبق ان:

١.مخاطرة المحفظة الاستثمارية تكون في اعلى مستوى لها عندما يكون معامل الارتباط بين الادوات الاستثمارية المكونة لها موجباً.

٢.مخاطرة المحفظة الاستثمارية تكون في ادنى مستوى لها عندما يكون معامل الارتباط بين الادوات الاستثمارية المكونة لها سالباً.

٣.مخاطرة المحفظة الاستثمارية تقع بين الحد الادنى والاعلى عندما يكون معامل الارتباط مساوياً للصفر[١١٨].

يتضح لنا مما سبق اهمية تنويع الاستثمار وتكوين المحافظ الاستثمارية في تقليل المخاطر المالية الناتجة عن النشاط الاقتصادي في الاسواق التجارية.

المبحث الخامس
دراسة السوق

تعد دراسة السوق النقطة الأساسية لتوضيح إمكانية نجاح أي مشروع (تجارياً، صناعياً أوخدمياً) في تقديم منتجاته أو خدماته لأكبر عدد من المستهلكين وقدرة المشروع في الاستمرارية ومواصلة العمل، ليكون القرار الاستثماري مبنياً على أسس صحيحة وبالتالي

يتمكن من تقليل المخاطرة في النشاط الاقتصادي، لكن قبل ذلك يجب معرفة ماهية السوق ليتسنى لنا دراسة حالته، فما هو السوق؟

المطلب الاول- تعريف السوق.

السوق: هو ذلك الاطار الذي يجمع كل من البائع والمشتري بحيث يسمح بتبادل السلع والخدمات[١١٩]، أوهو مجموعة العناصر التي يتم بواسطتها بيع وشراء السلع والخدمات[١٢٠]، وبالتالي فليس المكان شرطاً لوجود السوق كما كان سابقاً، انما الشرط الاساس هو توفر قنوات الاتصال الفعالة بين المتعاملين في السوق[١٢١].

اما دراسة السوق فتعني القيام بجمع وتحليل البيانات الخاصة بالمشترين الحاليين والمرتقبين للسلعة أوالخدمة التي تنتجها المؤسسة، لغرض المساعدة في اتخاذ القرارات اللازمة التي تساعد على زيادة الطلب على تلك السلعة[١٢٢]، وبعبارة اخرى: تحليل العرض والطلب الحقيقي والافتراضي لسلعة اوخدمة معينة لكي تستطيع تحديد واتخاذ القرارات المناسبة[١٢٣]، التي تساعد على تحقيق اكبر عائد ممكن مع تقليل المخاطرة للحد الادنى.

وتشمل دراسة السوق:

١. تحديد السوق التي تتناسب مع نوع المنتج من حيث السن، الدخل، المهنة، المنطقة ونوع النشاط وحجم الأعمال[١٢٤].
٢. دراسة أنماط الشراء والعادات والاتجاهات والانطباعات والدوافع والآراء والاحتياجات الخاصة بالمستهلكين[١٢٥].
٣. تحديد الحاجات والرغبات غير المشبعة لدى المستهلك متوافقة مع قدراته الشرائية من اجل تشكيل استجابة له تسويقياً[١٢٦].
٤. تحديد اعلى مستوى ممكن للطلب في ظروف معينة[١٢٧].

ولما كان هدف المستثمر تحقيق اعلى الارباح باقل مخاطرة ممكنة من خلال تحقيق اعلى مستوى من الاشباع لرغبات المستهلكين، فان صياغة المزيج التسويقي المناسب يجب ان يتم في اطار تحقيق هذا الهدف[١٢٨].

المطلب الثاني- اهمية دراسة السوق

تتضح اهمية دراسة السوق من خلال الاتي: تُعد المحور الاساسي لدراسة النشاط الاقتصادي المزمع العمل فيه[١٢٩].

١. تقليل المخاطرة الناتجة عن ممارسة النشاط الاقتصادي من خلال معرفة البيئة التسويقية للمنتج المراد تسويقه[١٣٠].
٢. تحديد حجم المشروع ووسائل الإنتاج المستخدمة سواء التكنولوجية منها أو البشرية والجوانب الفنية الأخرى للمشروع كافة لاختيار الاستراتيجية المناسبة للتسويق[١٣١].
٣. تحديد الطاقة الانتاجية للمشروع من خلال معرفة الطلب على المنتج متوافقة مع رغبات المستهلكين في بيئة معينة[١٣٢].
٤. تحديد مجال نشاط المشروع بما يتوافق مع اتجاهات المستهلكين ووفرة المادة الاولية الداخلة في انتاج السلعة وكذلك حجم السوق الذي يعمل فيه المشروع[١٣٣].
٥. استخدام الموارد المتاحة امام المستثمر بأكبر كفاءة، وأقل كلفة ممكنة، مما يساعد على نجاح التخطيط الاستراتيجي للعملية الاستثمارية[١٣٤].

من خلال ما سبق يتبين لنا اهمية الأسس الاقتصادية في تقليل المخاطرة الناتجة عن العملية الاستثمارية، بما يساعد على تحقيق اكبر عائد ممكن بأقل مخاطرة متحققة.

الخاتمة

بعد حمد الله تعالى على أن منّ عليَّ بإكمال هذا البحث، أذكر في أدناه ما توصلت إليه من نتائج، ثم اعرج على أهم ما يرشد إليه البحث من توصيات التي اعتقد أنها تستحق أن تُعطى من الاهتمام شيئاً يذكر، لأهمية الموضوع.

نتائج البحث

توصل الباحث من خلال بحثه إلى النتائج الاتية:

١. المخاطرة هي احتمالية الربح والخسارة مع مجهولية العائد المتوقع.
٢. يُعد التخطيط الاقتصادي لأي مشروع والمبني على أسس علمية واقتصادية صحيحة، عاملاً مساعداً على تقليل المخاطرة في المعاملات المالية.

٣.تعد دراسة الجدوى الاقتصادية لأي مشروع امراً مندوباً، قد يصل إلى درجة الوجوب، خصوصاً في المشاريع ذات الرأسمال الكبير، وفي الفقه الإسلامي من المؤيدات الشرعية ما يساعد على ذلك.

٤.تنويع الاستثمار لأي مشروع يُعد امراً مرغوباً فيه، بما يساعد على حفظ المال وعدم تعريضه لمخاطر الخسارة المحتملة فيما إذا كان الاستثمار في نوع معين فقط.

٥.دراسة حالة السوق من العوامل المساعدة على نجاح المشروع الاستثماري وتقليل المخاطرة فيه، فلابد للقائمين على النشاط الاقتصادي في المشروع الاستثماري من توفير الكادر الفني المتخصص في هذا المجال لنجاح المشروع وتجنيبه الخسارة.

التوصيات

١.ضرورة أن يطلع المتعاملون في الأسواق المالية، على الاسس الاقتصادية التي تجنبهم الخسارة في نشاطاتهم المالية.

٢.ايلاء الجانب الاقتصادي في المعاملات المالية الاهتمام الكافي الذي يساعد على تطوير وتقليل المخاطر في النشاط الاقتصادي.

٣.تثقيف المتعاملون في الأسواق المالية بالثقافة الاقتصادية الحديثة وخصوصاً وسائل تقليل المخاطر والخسائر في الانشطة الاقتصادية.

ختاماً اسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خاصاً لوجهه الكريم، وان ينفع به، وان يجعله حجة لي، لا عليَّ، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلِّ اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(١) معجم الاقتصاد لعمر الايوبي، بيروت، أكاديميا، د.ت: ص٣٦٧، كلمة risk.

(٢) المحافظ المالية الاستثمارية، أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد معجب العتيبي، دار النفائس، عمَّان، ط١، ٢٠٠٧م: ص١٤٦.

[٣] ادارة الغرر في التامين التعاوني للدكتور عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، م٢٣، ع٢، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م: ص٨٦.

[٤] سورة الملك: الاية ٢٢.

[٥] ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور عمر مصطفى جبر اسماعيل، دار النفائس، عمّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م: ص٦٠.

[٦] التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي للدكتور مجيد مسعود، سلسلة عالم المعرفة، بدون طبعة، ١٩٨٤م: ص٧.

[٧] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٨] التخطيط التربوي الاستراتيجي، الفكر والتطبيق، للدكتور احمد علي الحاج محمد، دار المسيرة، عمّان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م: ص٤٧.

[٩] التخطيط الاقتصادي للدكتور عمرو محي الدين، نقلاً عن: التخطيط الاقتصادي في الإسلام لصلاح الدين محمد امين تكين، رسالة ماجستير نوقشت في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك- الاردن، ١٤١٢هـ/١٩٩١م: ص٣.

[١٠] التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص٥.

[١١] هذا التعريف استقيته من مجموع التعريفات السابقة.

[١٢] سورة يوسف: الاية ٤٣- ٤٩.

[١٣] التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص٩.

[١٤] الحلس: كساء يلي ظهر البعير يفرش تحت الرحل والقتب والسرج، ويبسط في البيت. ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٥٤/٦، تاج العروس للزبيدي: ٥٤٦/١٥، المصباح المنير للفيومي: ص٥٦.

[١٥] القعب: القدح الضخم، الغليظ، الجافي، وقيل: قدح من خشب مقعر. ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٦٨٣/١، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: ٢٤٧/١، القاموس المحيط للفيروز ابادي: ص١٢٦.

[١٦] نبذ الشيء القاه، أي القاه إلى اهله، ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٥١١/٣، تاج العروس للزبيدي: ٤٧٩/٩، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: ٨٣/١٠.

(١٧) القدوم: آلة للنجر. ينظر: تاج العروس للزبيدي: ٢٤٣/٣٣، القاموس المحيط للفيروز ابادي: ص١١٤٧، المصباح المنير للفيومي: ص١٨٦.

(١٨) أي رسول الله ﷺ.

(١٩) النكتة: النقطة السوداء. ينظر: لسان العرب لابن منظور: ١٠١/٢، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: ٦/ ٧٧١، المصباح المنير للفيومي: ص٢٣٩.

(٢٠) مدقع: شديد مذل. ينظر: تاج العروس للزبيدي: ٢٠/ ٥٦٠، لسان العرب لابن منظور: ٨٩/٨، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: ١٧٦/١.

(٢١) مفظع: شديد شنيع. ينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده: ٦٨/٢، القاموس المحيط للفيروز ابادي: ص٧٤٧، لسان العرب لابن منظور: ٢٥٤/٨.

(٢٢) موجع: مؤلم مثخن. ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٣٨٠/٨، تاج العروس للزبيدي: ٢٩١/٢٢، المصباح المنير للفيومي: ص٢٤٨. والحديث حسن، رواه أبو داود في سننه واللفظ له، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة: ص١٩٤، الحديث (١٦٤١)، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزكاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء من لا تحل له الصدقة: ص١٦٥، الحديث (٦٥٣)، وقال حديث حسن، وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة: ص٣٧٨، الحديث (٢١٩٨)، واحمد في مسنده، مسند انس بن مالك ﷺ: ص٨٥٨، الحديث (١٢١٥٨).

(٢٣) التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص١٤.

(٢٤) الإسلام والاقتصاد للدكتور عبد الهادي علي النجار، سلسلة عالم المعرفة (٦٣)، بلا طبعة، ١٩٨٣م: ص١٥٥.

(٢٥) المصدر السابق: ص١٥٦.

(٢٦) الإسلام والاقتصاد للنجار: ص٥٢.

(٢٧) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة، دار الراية للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م: ص١٦-١٧، الخسارة لكليب: ص١٦٧.

(٢٨) إدارة المحافظ الاستثمارية للدكتور محمد مطر والدكتور فايز تيَّم، دار وائل للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٥م: ص٢٤.

(٢٩) المصدر السابق: ص٣٢.

(٣٠) الخسارة لكليب: ص١٧١.

(٣١) التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص٦٠.

(٣٢) الاقتصاد والمال في التشريع الإسلامي والنظم الوضعية للدكتور فوزي عَطوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م: ص٤٩.

(٣٣) التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي للدكتور مجيد مسعود: ص١٦٢، التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص٦٣.

(٣٤) دور القيم والاخلاق في الاقتصاد الإسلامي للدكتور القرضاوي: ص١٧٨، التخطيط الاقتصادي في الإسلام لتكين: ص٦١.

(٣٥) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور عرفة: ص١٦-١٧.

(٣٦) دراسة الجدوى وتقييم المشاريع للدكتور عبد العزيز مصطفى عبد الكريم، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠٠٤م: ص٩.

(٣٧) نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي لمجدي علي غيث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، توزيع بيروت، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م: ص١٧٤.

(٣٨) دراسة الجدوى الاقتصادية وتقييم المشروعات الاستثمارية للدكتور شقيري نوري موسى والدكتور اسامة عزمي سلام، دار المسيرة، عمّان، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠١١م: ص٢٢.

(٣٩) الخسارة لكليب: ص١٦٠.

(٤٠) دراسة جدوى الاستثمار في ضوء أحكام الفقه الإسلامي لكوثر عبد الفتاح الابجي، مجلة ابحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ع٢، م٢: ص٣.

(٤١) دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان باصور، رسالة جامعية نوقشت في معهد علوم التسيير في الجزائر، ٢٠٠٦م: ص٢٦.

(٤٢) نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي لمجدي علي غيث: ص١٧٣.

(٤٣) حوافز الاستثمار لحسين بني هاني، ودراسة الجدوى الاقتصادية لبهاء الدين امين، نقلاً عن الخسارة لكليب: ص١٦١، إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٥، دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان: ص٢٦.

(٤٤) دراسات الجدوى الاقتصادية للدكتور خليل محمد خليل عطية، مركز تطوير الدراسات والبحوث، كلية الهندسة بجامعة القاهرة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م: ص٥، المتطلبات

الاقتصادية لتحقيق مقاصد الشريعة في اقتصاد اسلامي للدكتور محمد عبد المنعم عَفر، جامعة ام القرى، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م: ص٦٧.

(٤٥) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٦، دراسة الجدوى وتقييم المشاريع للدكتور عبد العزيز: ص١٩٦، الخسارة لكليب: ص١٦٢.

(٤٦) دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان: ص٢٨، الخسارة لكليب: ص١٦٢، إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٦.

(٤٧) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٦، الخسارة لكليب: ص١٦٢.

(٤٨) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٧، نظرية الحسم الزمني لغيث: ص١٧٥، الخسارة لكليب: ص١٦٢.

(٤٩) إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة: ص١٥٧.

(٥٠) نظرية الحسم الزمني لغيث: ص١٧٦.

(٥١) المصدر السابق: ص١٥٦، المتطلبات الاقتصادية للدكتور عَفر: ص٦٥.

(٥٢) دراسة الجدوى الاقتصادية لخليل محمد خليل: ص٣٨.

(٥٣) دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان: ص٢٩.

(٥٤) إدارة المخاطر المالية لعرفة: ص١٥٧، دراسة الجدوى وتقييم المشروعات لعبد الكريم: ص٦٠، دراسة جدوى الاستثمار للابجي: ص٦.

(٥٥) دراسة الجدوى وتقييم المشروعات لعبد الكريم: ص٦٠، دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان: ص١٣.

(٥٦) إدارة المخاطر المالية لعرفة: ص١٥٨، دراسة جدوى الاستثمار للابجي: ص٩.

(٥٧) إدارة المخاطر المالية لعرفة: ص١٥٨، دراسة الجدوى وتقييم المشروعات لعبد الكريم: ص٦٠.

(٥٨) إدارة المخاطر المالية لعرفة: ص١٥٨، دراسة جدوى الاستثمار للابجي: ص٩.

(٥٩) إدارة المخاطر المالية لعرفة: ص١٥٨.

(٦٠) المصدر السابق: ص١٥٩.

(٦١) سورة الانبياء: الاية ٣٧.

(٦٢) حديث حسن، رواه ابو يعلي في مسنده واللفظ له، مسند أبي يعلي الموصلي، تحقيق حسين سليم اسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ٢٤٧/٧، الحديث (٤٢٥٦)، والهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الادب، باب ما جاء في الرفق: ١١/٨، الحديث (١٢٦٥٢)، وقال: رواه ابو يعلي ورجاله رجال الصحيح، والبيهقي في السنن الكبرى: ١٧٨/١٠، الحديث (٢٠٢٧٠).

(٦٣) ضمانات الاستثمار لعمر اسماعيل: ص٦٢.

(٦٤) ارملوا أي فنى زادهم، ينظر فتح الباري لابن حجر: ١٣٠/٥.

(٦٥) حديث صحيح رواه البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض: ص٦٠٣، الحديث (٢٤٨٦).

(٦٦) ضمانات الاستثمار لعمر اسماعيل: ص٦٢.

(٦٧) الخسارة لكليب: ص١٦٣.

(٦٨) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٥٢٦/٣، المهذب للشيرازي: ٣٣٨/٣، ٤٨٥، كشاف القناع للبهوتي: ١٧٥٠/٥.

(٦٩) حديث ضعيف، رواه الترمذي في سننه وقال عنه غريب، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه في العبادة: ص٦٠٥، الحديث (٢٦٨٧)، وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب الحكمة: ص٦٩٣، الحديث (٤١٦٩)، الا أن قواعد الشريعة وعموماتها تسنده منها: (الامور بمقاصدها)، (ما لا يتم الواجب به فهو واجب)، و(الاشتغال بغير المقصود، اعراض عن المقصود). ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي: ص٢٢، ٢١٣.

(٧٠) المقدمة لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق وتعليق عبد السلام الشدادي، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م: ١٣١/٥.

(٧١) لسان العرب لابن منظور: ١٠٦/٤، تاج العروس للزبيدي: ٣٢٨/١٠٦، القاموس المحيط للفيروز ابادي: ص٣٥٩.

(٧٢) سورة البقرة: الاية ٢٢.

(٧٣) حديث حسن، رواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب فضل المصيبة إذا احتسب: ص٢٤١، الحديث (١٠٢١).

(٧٤) سورة البقرة: الاية ٣٤.

(٧٥) الجامع لإحكام المال للقرطبي: ٢٧٦/١٣، فتح القدير للشوكاني: ص٨٥٩، تفسير القرآن العضيم لابن كثير: ٨٧/٣.

(٧٦) إدارة الاستثمار والمحافظ الاستثمارية للدكتور مؤيد عبد الرحمن الدوري، دار اثراء للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠١٠م: ص٢٢.

(٧٧) صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي للدكتور نزيه عبد المقصود مبروك، دار الفكر الجامعي، مصر، بدون طبعة، ٢٠٠٩م: ص٣٧.

(٧٨) إدارة الاستثمارات، الاطار النظري والتطبيقات العملية، للدكتور محمد مطر، دار وائل للنشر، ط٥، ٢٠٠٩م: ص٢٢، مباديء الاستثمار المالي والحقيقي للدكتور زياد رمضان، دار وائل للنشر، عمّان، ط٤، ٢٠٠٧م: ص١٣.

(٧٩) صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي للدكتور نزيه: ص٣٧.

(٨٠) إدارة الاستثمارات للدكتور مطر: ص٢١.

(٨١) الضوابط الشرعية للاستثمار للسلامي: ص٢٩.

(٨٢) معجم المصطلحات الاقتصادية الإسلامية لعلي جمعة: ص٤٣.

(٨٣) صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي للدكتور نزيه: ص٣٢.

(٨٤) بحوث فقهية معاصرة للدكتور محمد عبد الغفار الشريف، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م: ١٥/٢.

(٨٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٨٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٨٧) مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية لحماد: ص٤٠.

(٨٨) ضمانات الاستثمار لعمر اسماعيل: ص٢٣.

(٨٩) مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية لحماد: ص٤٠.

(٩٠) احكام القران لأبي بكر، محمد بن عبدالله، المشهور بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج احاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م: ١٠٧/٢، المنثور في القواعد لبدر الدين، محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: د.تيسير فائق احمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مصورة بالأوفسيت عن الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م: ٢٢٢/٣، الاقناع

لطالب الانتفاع لشرف الدين، موسى بن احمد بن موسى بن سالم الحجاوي (ت٩٦٨هـ)، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الرياض، ط٣، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ١٥٦/٢.

(٩١) إدارة الاستثمار والمحافظ الاستثمارية للدوري: ص٢١٠.

(٩٢) إدارة الاستثمار والمحافظ الاستثمارية للدوري: ص١٩٩، إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٦٩.

(٩٣) إدارة المحافظ الاستثمارية للدكتور دريد كامل آل شبيب، دار المسيرة، عمّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م: ص١٥.

(٩٤) إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص٢٠٦، إدارة الاستثمار للدوري: ص٢٢٦.

(٩٥) صناديق الاستثمار لمبروك: ص١١٧.

(٩٦) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٦، صناديق الاستثمار لمبروك: ص١١٦.

(٩٧) الخدمات المصرفية لاستثمار أموال العملاء وأحكامها في الفقه الإسلامي للدكتور يوسف بن عبدالله الشبيلي، اطروحة دكتوراه نوقشت في المعهد العالي للقضاء بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، بلا طبعة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ٨٦/١، صناديق الاستثمار لمبروك: ص١١٤.

(٩٨) إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٦٩، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧، صناديق الاستثمار لمبروك: ص١١٥.

(٩٩) إدارة الاستثمار والمحافظ الاستثمارية للدوري: ص٢٠٠، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧.

(١٠٠) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٢٠.

(١٠١) أدوات الاستثمار في أسواق رأس المال: الأوراق المالية وصناديق الاستثمار للدكتور منير إبراهيم هندي، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٣م: ص١٨٩.

(١٠٢) دور الأسواق المالية في تدعيم الاستثمار طويل الاجل في المصارف الإسلامية للدكتور اشرف محمد دوابة، دار السلام، مصر، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م: ص٢٣٢.

(١٠٣) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧، أدوات الاستثمار لهندي: ص١٩٠.

(١٠٤) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧، أدوات الاستثمار لهندي: ص١٩٠.

(١٠٥) دور الأسواق المالية لدوابة: ص٢٣٣، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧، صناديق الاستثمار الإسلامية للدكتور هشام جبر، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول المعنون بـ(الاستثمار والتمويل في فلسطين)، المنعقد بكلية التجارة في الجامعة الإسلامية، فلسطين، ٢٠٠٥م: ص١٧.

(١٠٦) دور الأسواق المالية لدوابة: ص٢٣٣، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص١٧.

(١٠٧) المصادر السابقة، الصفحة نفسها.

(١٠٨) إدارة الاستثمارات للدوري: ص٢٠٠.

(١٠٩) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٥١، إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٧١، أدوات الاستثمار لهندي: ص١٩٦.

(١١٠) مبادئ الاستثمار لزياد رمضان: ص٣٦٣، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٥١.

(١١١) إدارة الاستثمار للدوري: ص١٩٩، إدارة الاستثمارات لمطر: ص١٣١.

(١١٢) أدوات الاستثمار لهندي: ص١٩٧، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٥٢.

(١١٣) مبادئ الاستثمار لزياد رمضان: ص٣٦٣، إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم، ص١٧٣.

(١١٤) إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٧٣، أدوات الاستثمار لهندي: ص١٩٨، إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٥٢.

(١١٥) ماركوتز: اقتصادي امريكي حائز على جائزة نوبل للاقتصاد يعود له الفضل في وضع نظرية المحفظة الاستثمارية الحديثة عام ١٩٥٢م. ينظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة، تاريخ الدخول: ٢٠١٢/٣/٢١.

(١١٦) إدارة المحافظ الاستثمارية لآل شبيب: ص٥٢، إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٧٣.

(١١٧) المصدران السابقان: الأول ص٥٣، والثاني ص١٧٣- ١٧٥، مبادئ الاستثمار لزياد رمضان: ص٣٦٤.

(١١٨) إدارة المحافظ الاستثمارية لمطر وتيّم: ص١٧٧، إدارة الاستثمار للدوري: ص٢٢٦، مبادئ الاستثمار لزياد رمضان: ص٣٦٤، إدارة الاستثمارات لمطر، ص١٣٠-١٣١.

(١١٩) إدارة الاستثمارات لمطر: ص١٦٤.

(١٢٠) مبادئ الاستثمار لزياد رمضان: ص١١٩.

(١٢١) إدارة الاستثمارات لمطر: ص١٦٤.

(١٢٢) أصول التسويق مدخل تحليلي للدكتور ناجي معلا والدكتور رائف توفيق، دار وائل للنشر، عمّان، ط٣، ٢٠٠٨م: ص١٠٤.

(١٢٣) مبادئ التسويق للدكتور نسيم حنا، دار المريخ، الرياض، ط٢، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م: ص٧١.

(١٢٤) إدارة التسويق مدخل تحليلي إستراتيجي متكامل للدكتور ناجي معلا، دار اثراء للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٨م: ص٦٩.

(١٢٥) مبادئ التسويق للدكتور حنا: ص٢٦، أصول التسويق للدكتور معلا: ص٦٢.

(١٢٦) استراتيجيات التسويق لنزار عبد المجيد البرواري والدكتور احمد البرزنجي، دار وائل للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٤م: ص٨٦، التسويق الحديث مدخل شامل للدكتور حميد الطائي واخرون، دار اليازوري، عمّان، الطبعة العربية، ٢٠١٠م: ص٣٨.

(١٢٧) إدارة التسويق منظور تطبيقي إستراتيجي للدكتور علي فلاح الزعبي، دار اليازوري، عمّان، الطبعة العربية، ٢٠٠٩م: ص٢١٧.

(١٢٨) أصول التسويق لمعلا وتوفيق: ص٢٥.

(١٢٩) إدارة التسويق لمعلا: ص١٥، إستراتيجيات التسويق لبرواري والبرزنجي: ص٧٣.

(١٣٠) التسويق الحديث للطائي واخرون: ص٥٨.

(١٣١) إدارة التسويق للزعبي: ص١٢٥، أصول التسويق لمعلا وتوفيق: ص١٦٨.

(١٣٢) التسويق الحديث للطائي واخرون: ص٣٠، إدارة التسويق للزعبي: ص١٤٢.

(١٣٣) مبادئ التسويق لحنا: ص٤٢، إستراتيجيات التسويق لبرواري والبرزنجي: ص١٠١، أصول التسويق لمعلا وتوفيق: ص٣٣.

(١٣٤) إدارة التسويق للزعبي: ص١٠٦.

المصادر

القرآن الكريم.

١. تاج العروس من جواهر القاموس لأبي الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق مرتضى الحسيني الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد المنعم خليل إبراهيم والأستاذ كريم سيد محمد محمود، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٢. القاموس المحيط لمجد الدين، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٣. لسان العرب لأبي الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، ولا تاريخ.
٤. المحكم والمحيط الاعظم لأبي الحسن، علي بن إسماعيل بن سيده (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٥. المحيط في اللغة للصاحب، إسماعيل بن عباد (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، بيروت– لبنان، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٦. المصباح المنير لاحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، مكتبة لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ.
٧. معجم المقاييس في اللغة لأبي الحسن، احمد بن زكريا بن فارس(ت٣٩٠هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بدون طبعة، ولا تاريخ.
٨. الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله وسننه وأيامه لأبي عبدالله، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٩. السنن لأبي داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، بيت الافكار الدولية، بلا طبعة، ولا تاريخ.
١٠. الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، مع تعليقات الشيخ الالباني عليه، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، بدون تاريخ.
١١. سنن ابن ماجة لابن ماجة القزويني، اعتنى به مشهور بن حسن ال سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
١٢. المسند للإمام احمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، بيت الافكار الدولية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٣. السنن الكبرى لأبي بكر، احمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
١٤. مسند أبي يعلي الموصلي، تحقيق: حسين سليم اسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للامام شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، طبعة عيسى البابي الحلبي، بدون طبعة، ولا تاريخ.
١٦. المهذب لابي اسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
١٧. كشاف القناع للعلامة منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، طبعة وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، ولا تاريخ.
١٨. معجم الاقتصاد لعمرالايوبي، بيروت، أكاديميا، د.ت.
١٩. إدارة المخاطر الاستثمارية للدكتور سيد سالم عرفة، دار الراية للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٢٠. إدارة المحافظ الاستثمارية للدكتور محمد مطر والدكتور فايز تيَّم، دار وائل للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٥م.
٢١. الإسلام والاقتصاد للدكتور عبد الهادي علي النجار، سلسلة عالم المعرفة (٦٣)، بلا طبعة، ١٩٨٣م.
٢٢. الاقتصاد والمال في التشريع الإسلامي والنظم الوضعية للدكتور فوزي عَطوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٢٣. المحافظ المالية الاستثمارية، أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد معجب العتيبي، دار النفائس، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٤. إدارة الغرر في التامين التعاونيللدكتور عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، م٢٣، ع٢، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
٢٥. ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور عمر مصطفى جبر اسماعيل، دار النفائس، عمّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.

٢٦. التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي للدكتور مجيد مسعود، سلسلة عالم المعرفة (٧٣)، بدون طبعة، ١٩٨٤م.
٢٧. التخطيط التربوي الاستراتيجي، الفكر والتطبيق، للدكتور احمد علي الحاج محمد، دار المسيرة، عمّان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
٢٨. التخطيط الاقتصادي في الإسلام لصلاح الدين محمد امين تكين، رسالة ماجستير نوقشت في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
٢٩. دراسة الجدوى وتقييم المشاريع للدكتور عبد العزيز مصطفى عبد الكريم، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٠. نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي لمجدي علي غيث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، توزيع بيروت، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
٣١. دراسة الجدوى الاقتصادية وتقييم المشروعات الاستثمارية للدكتور شقيري نوري موسى والدكتور اسامة عزمي سلام، دار المسيرة، عمّان، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠١١م.
٣٢. دراسة جدوى الاستثمار في ضوء أحكام الفقه الإسلامي لكوثر عبد الفتاح الابجي، مجلة ابحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ع٢، م٢.
٣٣. دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشاريع لرضوان باصور، رسالة جامعية نوقشت في معهد علوم التسيير في الجزائر، ٢٠٠٦م.
٣٤. دراسات الجدوى الاقتصادية للدكتور خليل محمد خليل عطية، مركز تطوير الدراسات والبحوث، كلية الهندسة بجامعة القاهرة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.
٣٥. المتطلبات الاقتصادية لتحقيق مقاصد الشريعة في اقتصاد اسلامي للدكتور محمد عبد المنعم عَفر، جامعة ام القرى، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٣٦. إدارة الاستثمار والمحافظ الاستثمارية للدكتور مؤيد عبد الرحمن الدوري، دار اثراء للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠١٠م.
٣٧. صناديق الاستثمار بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي للدكتور نزيه عبد المقصود مبروك، دار الفكر الجامعي، مصر، بدون طبعة، ٢٠٠٩م.

٣٨. إدارة الاستثمارات، الاطار النظري والتطبيقات العملية، للدكتور محمد مطر، دار وائل للنشر، ط٥، ٢٠٠٩م.

٣٩. مباديء الاستثمار المالي والحقيقي للدكتور زياد رمضان، دار وائل للنشر، عمّان، ط٤، ٢٠٠٧م.

٤٠. بحوث فقهية معاصرة للدكتور محمد عبد الغفار الشريف، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٤١. إدارة المحافظ الاستثمارية للدكتور دريد كامل آل شبيب، دار المسيرة، عنّان، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.

٤٢. الخدمات المصرفية لاستثمار أموال العملاء وأحكامها في الفقه الإسلامي للدكتور يوسف بن عبدالله الشبيلي، اطروحة دكتوراه نوقشت في المعهد العالي للقضاء بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، بلا طبعة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٤٣. أدوات الاستثمار في أسواق رأس المال : الأوراق المالية و وصناديق الاستثمار للدكتور منير إبراهيم هندي، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية، بلا طبعة، ٢٠٠٣م.

٤٤. دور الأسواق المالية في تدعيم الاستثمار طويل الاجل في المصارف الإسلامية للدكتور اشرف محمد دوابة، دار السلام، مصر، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٤٥. صناديق الاستثمار الإسلامية للدكتور هشام جبر، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول المعنون بـ(الاستثمار والتمويل في فلسطين)، المنعقد بكلية التجارة في الجامعة الإسلامية، فلسطين، ٢٠٠٥م.

٤٦. أصول التسويق مدخل تحليلي للدكتور ناجي معلا والدكتور رائف توفيق، دار وائل للنشر، عمّان، ط٣، ٢٠٠٨م.

٤٧. مبادئ التسويق للدكتور نسيم حنا، دار المريخ، الرياض، ط٢، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٤٨. إدارة التسويق مدخل تحليلي إستراتيجي متكامل للدكتور ناجي معلا، دار اثراء للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٨م.

٤٩. استراتيجيات التسويق لنزار عبد المجيد البرواري والدكتور احمد البرزنجي، دار وائل للنشر، عمّان، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٠. التسويق الحديث مدخل شامل للدكتور حميد الطائي واخرون، دار اليازوري، عمّان، الطبعة العربية، ٢٠١٠م.
٥١. إدارة التسويق منظور تطبيقي إستراتيجي للدكتور علي فلاح الزعبي، دار اليازوري، عمّان، الطبعة العربية، ٢٠٠٩م.
وغيرها من المصادر ذكرت في هوامش البحث.

إجراءات رفع الحصانة البرلمانية في دستور جمهورية العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥م

م.م. تغريد عبد القادر علي

كلية القانون- الجامعة المستنصرية

المقدمة

تضطلع البرلمانات والمجالس النيابية بالعديد من الصلاحيات والاختصاصات والمهام الجسيمة والخطيرة، فهي التي تسن القوانين والتشريعات، وتراقب العمل الحكومي والسياسات الحكومية الداخلية والخارجية من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... وعليه فان عضو البرلمان يحتاج عندما يحمل هذه الصفة (صفة عضو) إلى من يحصنه ويقيه من أي إجراء يمنعه من التحدث في المجلس، وعلى هذا فإن الدساتير منحت العضو حصانة يستطيع من خلالها أن يطرح ما يشاء من الأفكار وأن يجادل من يشاء من الوزراء من دون أن تلقى عليه المسؤولية.

أهمية البحث.

ان أهمية البحث تكمن في أهمية الموضوع الذي يتناوله الاوهو الحصانة البرلمانية والتي تعد ضمانةمهمة وذات اثار سياسية، وهي اجراء استثنائي اقتضته ضرورة جعل البرلمان بمنأى من اعتداء السلطات الأخرى وطغيانها، اي ان الحصانة ضمانة مهمة لاستقلال البرلمان وحماية أعضائه من انواع التهديد والتنكيل التي يقوم بها الافراد أو توجهها اليهم الحكومة، وبذلك تتم كفالة حسن أداء الأعضاء لمهمتهم لبعدهم عن كل ما يؤثر في عقيدتهم ويمنع حضورهم الى مجلسهم.

لذلك أعطى الدستور العراقي مجموعة من الضمانات للنائب البرلماني من اجل أن يمارس مهامه دون أية قيود تحد من حريته وتحفظ له الاستقلالية بالشكل الذي يحميه من أي تهديد أو ضغط يمارس عليه والحيلولة دون كل ما يمكن ان يعيقه عن أداء مهامه واختصاصاته.

مشكلة البحث.

أثيرت زوبعة كبيرة عن رفع الحصانة البرلمانية عندنا في العراق خلال الفترة الماضية حتى أضحت حديث الشارع العراقي حيث تلقفتها الفضائيات والصحف إلا أن كثيرا من الجوانب المتعلقة بالحصانة البرلمانية لم يتم توضيحها بشكل كاف مما كان وأعزاً كافياً للكتابة حول الموضوع.

أهداف البحث.

كانت لدينا جملة من الاهداف في كتابة بحثنا المتواضع هذا من اهمها حاولنا جادين منتوضيح مفهوم **الحصانة البرلمانية** تعريفها، أنواعها، أحكام رفع الحصانة والآثار المترتبة على رفعها، حيث أجرينا دراسة مقارنة مع تسليط الضوء على الحصانة البرلمانية وفقا لدستور جمهورية العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥م، وكذلك اردنا الاجابة عن بعض التساؤلات التي قد تتبادر الى الأذهان منها هل هذه الحصانة التي منحتها الدساتير للنائب هي حصانة مطلقة أم أنها حصانة نسبية؟ وهل يجوز للعضو بناء على هذه الحصانة أن ينال من شخوص الوزراء أو الأعضاء أو حتى عامة الناس أو أن يقوم بالتهديد والانتقام؟ والحقيقة الحصانة ليست كذلك كما سنبينها في ثنيات البحث ،ومن اهدافنا الصادقة أيضاهي محاولة اكمال الإطار القانوني الذي يؤطر موضوع الحصانة البرلمانية وجعله إطار متناسق ومنسجم من خلال دراسة نصوص الدستور العراقي لسنة ٢٠٠٥ وكذلك االنظام الداخلي لمجلس النوابعن طريق تحليل هذه النصوص ومعالجة ماقد نجده من نقص أو تعارض أو خلل ثم اقتراح بعض التوصيات وأخيرا فلدينا رغبة صادقة بتوجيه بحثنا هذا (وبحوثنا الأخرى كذلك) الى مجلس النواب باعتباره السلطة التشريعية في البلد وكذلك الى كل المهتمين بالشؤون الدستورية لعل جهدنا المتواضع يجد مجاله في التطبيق فالباب مفتوح للجميع والله من وراء القصد.

منهج البحث.

لما كان مدار بحثنا اجراءات رفعالحصانة البرلمانية في دستور العراق لسنة ٢٠٠٥ فقد جمعنا كل مامن شأنه توضيح الصورة بدءاً من الدساتير العراقية والانظمة الداخلية للبرلمانات العراقية وكذلك العربية والأجنبية لجعل الفكرة واضحة اكثر والاهم هو اطلاعنا عن كثب عما يحصل في الممارسة العملية فيجلسات مجلس النواب بخصوص موضوع الحصانة والفضل بعد الله يعود الى الموقع الالكتروني للمجلس حيث تنشر الجلسات بشكل تسجيل فديو وكذلك بشكل محاضر مكتوبة مما جعل بحثنا يشخص التفصيلات الكبيرة والدقيقة لاجراءات رفع الحصانة هذا من جانب ومن جانب اخرفمن خلال هذه المحاضر استطعنا تقديم فكرة واضحة ودقيقة عن موضوع بحثنا ان شاء الله، ولا ننسى ماوجدناه على

مواقع الانترنيت والحقيقة اثرنا ان نشير الى الموقع فقط دون ذكر اسم المركز البحثي أو اسم الجريدة للاننا اردنا ان نكون صادقين وكذلك واضحين فالمهم عندنا هو اسم الباحث وما نشره.

خطة البحث.

لقد تناولنا بحثنا هذا وفق التفصيل الآتي:

المبحث الأول– ماهية الحصانة البرلمانية.

المطلب الأول– التأصيل التاريخي للحصانة البرلمانية.

المطلب الثاني– الطبيعة القانونية للحصانة البرلمانية.

المطلب الثالث– مفهوم الحصانة البرلمانية وأنوعها.

المبحث الثاني– أحكام رفع الحصانة البرلمانية.

المطلب الأول– طلب رفع الحصانة البرلمانية.

المطلب الثاني– إجراءات رفع الحصانة البرلمانية.

المطلب الثالث– الآثار المترتبة على رفع الحصانة البرلمانية.

الخاتمة.

المبحث الأول
ماهية الحصانة البرلمانية

لتوضيح ماهية الحصانة البرلمانية فأننا سنبين أولاً التأصيل التاريخي لها ثم نستعرض في المطلب الثاني الطبيعة القانونية للحصانة البرلمانية وفي المطلب الثالث سنبين مفهومها وأنواعها حيث تتخذ شكلين الأول الحصانة الموضوعية (عدم المسؤولية البرلمانية) والثاني الحصانة الإجرائية وكالاتي:

المطلب الأول– التأصيل التاريخي للحصانة البرلمانية.

الحصانة البرلمانية، عبارة عن قواعد خاصة تطورت عبر مئات السنين في برلمانات العالم لحمايتها حماية جماعية ضد أي تدخل خارجي ولقد كان لهذه القواعد الأثر الكبير في مساعدة أعضاء أي برلمان على تنفيذ وظائفهم الدستورية تنفيذا فاعلا، ويرجع

البعض الأصول التاريخية للحصانة البرلمانية إلى الحضارة الرومانية، حيث كان ممثلو الشعب المنتخبون يتمتعون بالحصانة بأعلى درجاتها، حتى أن القانون القديم كان يعد ممثل الشعب ذا قدسية، ولكن معظم فقهاء القانون الدستوري يرون أن الحصانة البرلمانية تجد أصولها وجذورها التاريخية في انجلترا[١]، حيث عرفت فيها الحصانة بنوعيها: حرية الكلام والحصانة من القبض فالتطور الحقيقي فيما يتعلق بحريه الكلام جاء بعد ثوره سنه ١٦٨٨ التي انتهت بهرب الملك إلى فرنسا وتولي وليم الثالث الحكم وجاء بعد هذه الثورة قانون الحقوق في سنه ١٦٨٩ الذي وافق عليه الملك بعد أن جرى إقراره من قبل مجلسي البرلمان واهم ما جاء فيه }أن حرية الكلام والمناقشات ومحاضر الجلسات في البرلمان لا ينبغي الطعن بها أو أثارة الشك حولها في أي محكمة أو مكان خارج البرلمان{[٢].

اما النوع الأخر من الحصانة التي عرفت في انكلترا فانها الحصانة من القبض وهي قديمة أيضا حيث تطورت عبر مئات السنين عن طريق تقاليد برلمانية عريقة القدم فهذا النوع من الحصانة يختص بالمسائل المدنية فقط فلا يجوز أقامه دعوة مدنية أو شروع بأي إجراء للمطالبة بحق مدني من عضو البرلمان، بل ان هذه حصانه كانت في البداية تتسع لتشمل كذلك الخدم والإتباع وممتلكات الأعضاء ثم اخذ هذا النوع من الحصانة يحصر وبقي استعمال هذا النوع من الحصانة حتى صدور تشريع في القرن الثامن عشر يحصر الحصانة بأشخاص الأعضاء فقط وأخيرا لا بد من الاشارة إلى ان هذا النوع من الحصانة (عدم جواز القبض) ليس له أي اثر في الدعاوي الجنائية بما في ذلك جرائم أهانة المحكمة، وقد أكدت ذلك لجنة الامتيازات البرلمانية في مجلس ألامة البريطاني عام (١٨٣١) حيث جاء بأحد تقاريرها ما يأتي: }لا وجود للحصانة البرلمانية أو لأي نوع أخر من الحماية للأعضاء في مواد الجنايات والجنح ويمكن دائما اتخاذ الإجراءات الجنائية والأعضاء البرلمان{[٣].

اما الحصانة البرلمانية في فرنسا نجد أنها قد وجدت في معظم المواثيق الدستورية الفرنسية بذات المضمون الذي كانت عليه في المواثيق الإنجليزية، فقد نص عليها بداية في قرار الجمعية التأسيسية الفرنسية الصادرة في ٢٣ يونيو ١٧٨٩م ثم نص عليها في دستور عام ١٧٩١م، ثم في دستور ١٧٩٥ وكذلك الدساتير المتتالية في عام ١٧٩٩ ودستور عام ١٨٤٨ ودستور ١٨٧٥ ودستور ١٩٤٦م وأخيراً الدستور الحالي الصادر عام ١٩٥٨م فقد تضمنت كل هذه الدساتير مبدأ الحصانة ضد المسئولية البرلمانية أما عن الحصانة

البرلمانية ضد الإجراءات الجنائية فقد وجدت في فرنسا منذ وقت بعيد نسبيا حيث نص عليها بداءة في قرار الجمعية التأسيسية الصادر في ٢٦ يونيو سنة ١٧٩٠ م، هذا ولازالت تلك القواعد والأحكام سارية المفعول حتى الآن وبذلك استقرت إحكام الحصانة البرلمانية في التطام الدستوري الفرنسي وقد نقلت إحكام الحصانة البرلمانية على نحو عام إلى دساتير الدول المختلفة التي تأثرت بالنظام القانوني الفرنسي، وكذلك تأثرت دساتير الدول التي أخذت بالنظام القانوني الانكليزي بإحكام الحصانة في انكلترا[٤]، آما تطور الحصانة البرلمانية في النظم الدستورية للأقطار العربية فلابد من التأكيد على أن هذه الأقطار كانت في معظمها خاضعة للاحتلال والهيمنة الاجنبية، لذا فلم تنشا فيها نظم دستورية مستقلة تساعد على تتبع تطور الحصانة البرلمانية في هذه الأقطار ولكن من الممكن أن نأخذ مصر كنموذج مناسب بهذا الصدد[٥]، حيث تضمن دستور ١٩٣٠ م نصا جاء فيه (النواب مطلقو الحرية في إجراء وظائفهم وليسوا مرتبطين بأوامر أو تعليمات تصدر لهم تخل باستقلال أرائهم ولا بوعد أو وعيد يحصل إليهم) إلا أن هذا الدستور الغي بأمر الملكي رقم ١١٨ الصادر في ١٢ ديسمبر عام ١٩٣٥م وعاد العمل بدستور عام ١٩٢٣م بما كان يتضمنه من نصوص خاصة بالحصانة البرلمانية، ثم نص بعد ذلك على الحصانة ضد المسئولية البرلمانية في أول دستور دائم لمصر بعد قيام الثورة وهو دستور ١٩٥٦م، أما الدستور المؤقت الصادر ١٩٥٨م فقد أتى خاليا من النص على الحصانة البرلمانية وقد يرجع ذلك إلى ظروف الوحدة مع القطر السوري آنذاك وبعد أن تم الانفصال عن القطر السوري عاد المشرع الدستوري المصري ونص على الحصانة ضد المسئولية البرلمانية في دستور ١٩٦٤م، وأخيرا صدر دستور ١٩٧١م الساري المفعول حتى الآن متضمنا على الحصانة ضد المسئولية فقد جاء نص المادة (٩٨) كما يلي: }لا يؤاخذ أعضاء مجلس الشعب عما يبدونه من الأفكار والآراء في أداء أعمالهم في المجلس أو في لجانه{[٦].

أما في العراق فالقانون الأساسي لسنة ١٩٢٥ وفي المادة (٦٠) منه التي قررت أن لكل عضو حرية الكلام التامة بحدود نظام المجلس الذي ينتمي إليه العضو ولا تتخذ أي إجراءات قانونية ضده من اجل تصويت أو بيان رأي أو إلقاء خطبة في مداولات المجلس ومباحثاته وإذا أوقف النائب لسبب ما أثناء عطلته فعلى الحكومة إن تعلم المجلس بذلك عند التقائه مع اعطاء الإيضاحات وبيان الأسباب الموجبة ومن الواضح إن هذه الحصانة لا

تشمل حرية الكلام والمناقشات خارج المجلس من ناحية ومن ناحية ثانية يشترط في مناقشاته وكلامه إن يتعلق بالوظيفة البرلمانية للعضو كان يشترك في عمل إحدى لجان المجلس التي يمتد عملها خارج المجلس وفي غير هذه الأحوال فهو مسئول عما يصدر منه من أقوال ومناقشات كما لو كتب احد الأعضاء مقالا في إحدى الصحف أو إلقاء خطبة في مكان خارج المجلس أو نشر منشورا فانه أمر يعاقب عليه القانون ولكن بعد الحصول على إذن من قبل المجلس، أما الدساتير العراقية اللاحقة فلم تشر إلى الحصانة البرلمانية لعدم وجود برلمانات في ظلها واكتفت بالنص على الحصانة الفردية لرئيس الدولة ونوابه وأعضاء المجالس الثورية- مع اختلاف المسميات حسب المراحل الزمنية- إضافة إلى الحصانة التي يتمتع بها بعض الموظفين من ذوي الدرجات الخاصة.

فقد جاء دستور ١٩٥٨ خاليا من الاشارة إلى الحصانة البرلمانية،ثم صدر دستور أطلق عليه قانون المجلس الوطني لقيادة الثورة رقم (٢٥) لسنة ١٩٦٣ نصت المادة (٤) منه على حصانة عضو المجلس الوطني لقيادة الثورة، وكذلك نص دستور رقم (٦١) لسنة ١٩٦٤ (دستور ٢٢ نيسان ١٩٦٤) على الحصانة البرلمانية بنوعيها في المادة (٤) منه، وبتاريخ ٢٩ نيسان ١٩٦٤ تمت المصادقة على الدستور المؤقت الجديد بيد ان الملاحظ إن هذا الدستور لم ينص على الحصانة على الرغم من النص فيه على إن مجلس الأمة هو الهيأة التي تمارس السلطة التشريعية (المادة ٦١- الفصل الثاني)، مع العلم ان المصدر التاريخي لهذا الدستور هو دستور عام ١٩٦٤ المؤقت للجمهورية العربية المتحدة نص على موضوع الحصانة البرلمانية، اما دستور ٢١ ايلول ١٩٦٨ المؤقت فقد وردت فيه نصوص تتعلق بالحصانة تخص اعضاء المجلس الوطني لقيادة الثورة في المواد (٤٥) و(٤٦) منه، اما دستور ١٩٧٠ فقد جاءت الإشارة إلى الحصانة البرلمانية في الفصل المخصص للمجلس الوطني إذ جاء في المادة (٥٠) منه:

أ. لا يسال أعضاء المجلس الوطني عما يبدونه من آراء ومقترحات أثناء ممارستهم مهام وظائفهم.

ب. لا يمكن ملاحقة أي عضو من أعضاء المجلس أو إلقاء القبض عليه من اجل جريمة أثناء دورة الانعقاد بدون إذن من المجلس إلا في حالة التلبس بالجريمة. وفي عام ١٩٨٠ وحينما تم تعديل الدستور فقد صدر قانون المجلس الوطني رقم (٥٥) لذات العام وقد

أشار هذا القانون وبتعبيرات تكاد تكون متطابقة مع الدستور على الحصانة البرلمانية في المواد (٨، ٧) وحين تعديل الدستور ثانية عام ١٩٨٥م فقد تم تعديل نص المادة (٥٠) واصبح بموجبها لا يمكن ملاحقة أي عضو من أعضاء المجلس أو إلقاء القبض عليه من اجل جريمة أثناء دورات الانعقاد أو خارجها دون إذن من رئيس مجلس قيادة الثورة إلا في حالة التلبس بجناية بعد إعطاء الإذن بالملاحقة أو ألقاء القبض بمقتضى هذه الفترة بمثابة رفع الحصانة عن العضو(٧).

وفي عام ٢٠٠٤ صدر قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية حيث نصت المادة ٣٤ منه على أن (يتمتع عضو الجمعية الوطنية بالحصانة عما يدلي به أثناء انعقاد جلسات الجمعية، ولا يتعرض العضو للمقاضاة أمام المحاكم بشأن ذلك، ومع ذلك لا يجوز اللقاء القبض عليه خلال انعقاد جلسات الجمعية الوطني إلا إذا كان هذا العضو متهما بجريمة ووافقت الجمعية الوطنية على رفع الحصانة عنه أو إذا ضبط هذا العضو متلبسا بالجرم المشهود بجناية).

المطلب الثاني- الطبيعة القانونية للحصانة البرلمانية.

ان الحصانة البرلمانية سواء في ذلك الحصانة ضد المسئولية البرلمانية أم الحصانة ضد الإجراءات الجنائية ليست في حقيقة الأمر امتيازاً شخصياً لعضو البرلمان وإنما هي مقررة في جميع الأحوال لصالح البرلمان الممثل الحقيقي للأمة ضمانا لاستقلاله في عمله وحماية لأعضائه، فيثار التساؤل عما إذا كان إقرار مثل هذه الحصانة دستوريا فقد يرتكب عضو البرلمان جناية أو جنحة يعاقب عليها القانون، أثناء حمله الصفة النيابية فهل تصبح أعماله هذه مشروعه؟

الحصانة البرلمانية ضد الإجراءات الجنائية مستبعدة من هذا التساؤل، لأن الهدف منهما إرجاء اتخاذ الإجراءات الجنائية ضد العضو حتى يتم الإذن بها من قبل المجلس التابع له، إذ يصبح هذا العضو بعد صدور ذلك الإذن شخصاً عادياً يخضع لكافة أحكام التشريع الجنائي فيما اقترفه من فعل أو عمل، فالحصانة ليس لها علاقة بالفعل أو العمل المقترف وإنما فقط بالإجراءات الجنائية الواجب اتخاذها في مثل هذه الحالة، أو بمعنى أدق بوقت اتخاذ هذه الإجراءات، فالحصانة التي نحن بصددها لا تخرج نائباً عن سلطة القانون

ولا تؤدي إلى حفظ الدعوى بالنسبة إليه ولا ترمي إلى براءته فكل ما في الأمر أنها تعمل على تأجيل النظر في الدعوى ضده أثناء الانعقاد(٨)، وإذا كان التساؤل السابق ينصب فقط على الحصانة ضد المسئولية البرلمانية إذا يتعين تحديد طبيعة هذه الحصانة؟؟ وبيان التكييف القانوني لها؟

فعلى الرغم من تعدد آراء فقهاء القانون الدستوري في هذا المجال الا ان الرأي السائد هو أن هذه الحصانة هي عبارة عن امتياز يضمن الممارسة الحرة للمهمة النيابية بحماية عضو البرلمان من الملاحقات القضائية سواء من قبل الحكومة أو من قبل الإفراد العاديين داخل الدولة، فالهدف من هذه الحصانة أنها تقرر أو تفرض للأعضاء لتمكينهم من القيام بواجباتهم الدستورية على الوجه الأكمل ولضمان استقلال البرلمان ولحماية أعضائه من المؤثرات الخارجية(٩).

فإذا ارتكب العضو داخل المجلس أو داخل إحدى لجانه جريمة من الجرائم التي تقع بالقول السب والقذف بصفة خاصة فهذه الجرائم تنحسر عنها صفة عدم المشروعية ليصبح الفعل مشروعاً بينما هو في قانون العقوبات يظل فعلاً غير مشروع(١٠)، هذا وتعتبر الحصانة البرلمانية بنوعيها من الأسس السياسية في كل نظام سياسي،حيث تتصل بحقيقتها بالصالح العام أو النظام العام حيث يفرض لها الاحترام والعمل بموجبها ذلك لان الأسس السياسية تعني جميع القواعد التي تختص بتنظيم الدولة والطرق التي تباشر سيادتها عن طريق سلطاتها وعليه فأن من المنطقي أن تتصل هذه الحصانة بالنظام العام بل هو جزء منه لأنها لم تشرع لمصلحه عضو البرلمان وإنما لأجل مصلحه البرلمان فهي تصب لمصلحة السيادة الوطنية التي يمثلها البرلمان(١١)، ويترتب على تعلق الحصانة النظام العام النتائج القانونية الاتية:

أولا: لا يمكن لعضو البرلمان التنازل عن تمسكه بالحصانة البرلمانية لذا فهو لا يمكن ان يكون موضع ملاحقه جزائية الابالحصول على إذن المجلس الذي ينتمي إليه حتى لو كان قبل بذلك لان هذه الضمانة لم تشرع لصالح العضو شخصيا بل هي ضمانة دستورية قررتها التشريعات لتأمين استقلال البرلمان بوصفه هيئة تشريعية عن السلطات الأخرى وتأثيرها وتمكينه من أداء وظائفه التي نصت عليها دساتير العالم المختلفة وهذا ما قررته الفقرة (ج) من المادة (٧) من اللائحة الداخلية للمجلس الوطني البحريني ١٩٧٣ بقولها: }ليس للعضو

أن يتنازل عن الحصانة النيابية من غير إذن المجلس؛ لأن هذه الحصانة لم تتقرر لمصلحة العضو وإنما تقررت لمصلحة استمرار وسير العمل في المجلس، ولولا هذه الحصانة لأصبح في إمكان السلطة التنفيذية أن تحول بين العضو وتمنعه من إبداء رأيه إذا كانت عازمة على ذلك من خلال عدم الحضور[١٢].

ثانيا: على القاضي الذي تعرض إمامه قضية جزائية يكون احد إطرافها عضوا في البرلمان التي يقرر من تلقاء نفسه بطلان أي إجراء جزائي يمس عضو البرلمان كان قد اتخذ ضد الأخير ولايتخذ أي إجراء جديد الأبعد الحصول على الإذن من المجلس الذي ينتمي إليه العضو ويجب أن يكون هذا الموقف من قبل القاضي في جميع الأحوال حتى لو طلب ذلك العضو الاستمرار بهذه الإجراءات دون الحصول على أذن مجلسه[١٣].

ثالثا: يصح الدفع ببطلان الإجراءات الجزائية المتخذة من قبل عضو البرلمان في اي حالة تكون عليها الدعوة أي في أي درجه من درجات المحاكم فيجوز التمسك بالحصانة البرلمانية لأول مره أمام الاستئناف أو أمام محكمه النقض (التمييز)[١٤].

رابعا: جميع الإجراءات الجنائية التي تتخذ ضد العضو دون أذن المجلس أو رئيسه باستثناء حاله للتلبس بالجريمة تكون باطله بطلانا مطلق ولكن ما الحكم لو صدر حكم جزائي خلافا لأحكام الحصانة لأحد أعضاء البرلمان؟ أن الإجابة عن ذلك هيان أحكام محكمه النقض في فرنسا قررت قبول الطعون المقدمة إليها ببطلان الأحكام الصادره لأعضاء البرلمان خلافا لأحكام الحصانة البرلمانية حتى لو كان الحكم المطعون فيه تحضيريا نظرا لتعلق هذا الموضوع بالنظام العام مما يستوجب تدخلا عاجلا من قبل لمحكمه لتصحيح الوضع الخاطئ[١٥].

وبناءا على ما تقدم قد يثار تساؤل معين وهو هل ان الحصانة البرلمانية تتضمن مساسا بالغا بمبدأ المساواة إمام القانون[١٦]؟

حيث يرى جانب من الفقه أنها تتضمن مساسا بالغا بهذا المبدأ الذي ينبغي تطبيقه على سائر المواطنين داخل الدولة الواحدة وبذلك فان هذا المساس يستتبع كذلك مساس بالديمقراطية بل أكثر من ذلك انه يمس آمن الدولة العصرية التي تتصف بالديمقراطية[١٧]، بينما يرى الجانب أخر من الفقه ان الحصانة البرلمانية وان كانت في ظاهرها تخل بمبدأ المساواة بين الأفراد إلا آن عدم المساواة هنا ويقرر لمصلحه عضو البرلمان بل للمصلحة

العليا للامه ولحفظ كيان برلمان وصيانته ضد كل تجاوز واعتلاء سواء من السلطات الأخرى أو من الأفراد.

والحقيقة إننا نؤيد هذا الرأي الأخير ذلك لان تطبيق المساواة تكون بين كل طائفة من الأفراد المتساوون بظروفهم وأحوالهم الوظيفية فالمساواة بين أعضاء البرلمان ذاتهم وفيما بينهم لأنهم جميعا يؤدون ذات الوظيفة النيابية وتسودهم بالتالي أوضاع وظروف متشابه ومتساوية، أما إذا قيل بضرورة المساواة بين أعضاء البرلمان الممثلين للأمة من ناحية وبين عامة الشعب من ناحية أخرى، فالحصانة لم تقرر لأعضاء البرلمان إلا لما يحيط بالدور الذي يباشرونه والمتمثل في الدفاع عن مصالح الأمة ورقابة الحكومة رقابة جادة وفعالة من أخطار أن تعوقهم عن مباشرة هذا الدور بالكيفية التي يجب أن يتم بها ولهذه تعتبر الحصانة البرلمانية تعتبر إجراء استثنائي اقتضته ضرورة جعل السلطة التشريعية بمنأى عن اعتداءات السلطات الأخرى.

المطلب الثالث - مفهوم الحصانة البرلمانية وأنواعها.

الحصانة عدة أنواع منها الحصانة الدبلوماسية والقضائية والنقابية والبرلمانية، التي هي مدار البحث، فالحصانة البرلمانية جملة مركبة من كلمتين هما الحصانة، والحصانة لغة تعني المناعة، فيقال: حصن بمعنى منع فهو حصين[١٨] بيد أن معناها الاصطلاحي، هو امتياز يمنحه المشرع الوطني أو الدولي إلى بعض الأشخاص بحكم وظائفهم، يعفيهم بموجبها من عبء أو تكليف أو مسائلة قانونية يفرض على جميع الأشخاص الموجودين على ارض الدولة، أو يمنحهم امتياز بعدم الخضوع للسلطات العامة ومنها السلطة القضائية أو بعض أوجه مظاهرها، أما الكلمة الثانية البرلمان، فأنها كلمة معربة أصلها في اللغة الفرنسية (parler) الذي يعني الحديث وأضيفت إليه كلمة (ment) التي تعني المكان، ومن خلال الاستخدام ونحت المفردة أصبحت (parlement) بمعنى مكان الحديث أو الحوار، ثم استعملت في اللغة العربية بكلمة البرلمان، أما اصطلاحا فإنها (المؤسسة السياسية المكونة من مجلس واحد أو عدة مجالس تتألف من عدة أعضاء وتتمتع بسلطة تشريعية تتولى تشريع القوانين)، لذلك فان الحصانة البرلمانية، هي الضمانات والمزايا التي اقرها الدستور لعضو البرلمان لحمايته وتامين أداء وظيفته بحريه ودون عوائق تأكيداً

لاستقلاله وتمكيناً له من القيام بواجباته في تمثيل الشعب والدفاع عن مصالحه، ومنع اتخاذ أي إجراء قضائي جنائي بحقه خلال فترة تمتعه بعنوانه كنائب في البرلمان أو مجلس النواب على حسب المسمى المستخدم، وتكون الحصانة مقررة للوظيفة وليست امتياز شخصي للنائب أو العضو البرلماني(١٩) والحصانة سواء أكانت موضوعية أو إجرائية تمثل استثناء من القانون العام اقتضته ضرورة جعل السلطة التشريعية باعتبارها الممثل الحقيقي للأمة بمنأى عن اعتداءات السلطات الأخرى وطغيانها كما ذكرنا، وهي أي الحصانة البرلمانية وان كانت في جوهرها تخل بمبدأ المساواة بين الأفراد إلا إن عدم المساواة هنا لم يتقرر لمصلحة النائب بل لمصلحة سلطة الأمة ولحفظ كيان التمثيل النيابي وصيانته ضد كل اعتداء ولكن ليس معنى ذلك أن يصبح أعضاء البرلمان بهذه الحصانة خاصة التي يطلق عليها عدم المسؤولية البرلمانية فوق القانون لا حسيب لهم ولا رقيب فالحصانة في الواقع ليست طليقة من كل قيد أو حد فإذا ما تجاوز عضو البرلمان الحدود المسموح بها أو الحدود المشروعة لها فهي عندما تقررت إنما كان ذلك لهدف محدد وواضح لا يجوز تجاوزه أو الخروج عنه وإلا تعرض عضو البرلمان للمسئولية الكاملة(٢٠).

أنواع الحصانة البرلمانية: لقد أسلفنا إن للحصانة نوعان:

أولهما الحصانة الموضوعية (الحصانة ضد المسئولية البرلمانية) وهي التي لا يجوز معها مسائلة العضو أو النائب عما يبديه من أفكار وأراء خلال أدائه لعمله كبرلماني وفي أثناء انعقاد المجلس النيابي، وهذه حصانة تعصمه من المسائلة بشكل نهائي ولا يجوز تحريك الشكوى بحقه، إذا تعلق الأمر بهذا النوع من العمل، وهكذا نستطيع القول بأنها امتياز دستوري مقرر لأعضاء البرلمان بصفاتهم لا بأشخاصهم سواء كانوا منتخبين أم معينين يتيح لهم أثناء قيامهم بواجباتهم البرلمانية حرية الرأي والتعبير دون أي مسئولية جنائية أو مدنية تترتب على ذلك فالحصانة على هذا النحو تعد بحق مبدأ من أقدس المبادئ الدستورية(٢١).

وقد نصت العديد من دساتير العام على الحصانة الموضوعية كالمادة (١/٦) من دستور الولايات المتحدة الأميركية لعام ١٧٨٧ وأيضا االدستور المصري الحالي لعام ١٩٧١ في المادة (٩٨) من الفصل الثاني والمادة (٨٧) من القسم الثالث من الدستور الأردني لعام ١٩٥٢م التي جاء فيها }لكل عضو من أعضاء مجلسي الأعيان والنواب ملء الحرية في التكلم وإبداء الرأي في حدود النظام الداخلي للمجلس الذي هو منتسب إليه ولا يجوز مؤاخذة

العضو بسبب أي تصويت أو رأي يبديه أو خطاب يلقيه في أثناء جلسات المجلس{ ومثالها أيضا ما نص عليه الدستور البحريني لعام ٢٠٠٢ في المادة (٨٩/ ب) }لا تجوز مؤاخذة عضو كل من مجلس الشورى أو مجلس النواب عما يبديه في المجلس أو لجانه من أراء أو أفكار إلا إذا كان الرأي المعبر عنه فيه مساس بأسس العقيدة أو بوحدة الأمة أو بالاحترام الواجب للملك أو فيه قذف في الحياة الخاصة لأي شخص كان{ وكذلك في كافة الوثائق الدستورية الفرنسية حتى الدستور الحالي الصادر عام (١٩٥٨) في المادة (٢٦) من الباب الرابع، أمافي العراق فان مصدر الحصانة البرلمانية يجد أساسه في دستور جمهورية العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥م الذينص عليها في المادة (٦٣) منه حيث أشار في نص البند (آ) من الفقرة (ثانياً) من المادة المذكورة على الحصانة من الناحية الموضوعية بما يلي: }يتمتع عضو مجلس النواب بالحصانة عما يدلي به من آراء في أثناء دورة الانعقاد، ولا يتعرض للمقاضاة أمام المحاكم بشأن ذلك{، وبموجب هذه الحصانة فان عضو مجلس النواب لا يسأل عن أي قول أو رأي يبديه أو يعتنقه أو يصرح به إثناء المناقشات التي تجري داخل المجلس ولا يمكن للقضاء أو لأي شخص أن يقاضي النائب عن ذلك النشاط، والعبرة من ذلك هو حماية استقلال النائب من الخضوع إلى الضغوطات التي قد تمارسها عليه السلطات العامة الأخرى، لان حضوره هو تمثيل للشعب ولا يمثل شخصه، لذلك فان هذه الحصانة هي امتياز للوظيفة وليس لشخص النائب ولا يجوز له أن يتنازل عنها تحت أي وجه من الأوجه[٢٢]، والملاحظ إن النائب في العراق يتمتع بحصانة عامة غير قابلة للتخصيص وشاملة غير مجزأة عن الآراء التي يبديها سواء أكانت هذه الآراء سياسية أو قانونية أو اجتماعية فهو حر في أبداء أرائه وأقواله ويلاحظ على حكم الدستور العراقي انه كان أكثر حماية للنائب من الدستور المصري ذلك إن الدستور المصري يمنح الحماية في المادة (٩٨) منه للآراء والأفكار الصادرة أثناء أداء الأعمال في المجلس أو في لجانه في حين إن الدستور العراقي لم يشترط هذا القيد المكاني فأراء النائب لها الحصانة في المجلس وخارجه[٢٣]، وللحيلولة من إساءة استخدام مبدأ الحصانة الموضوعية، فان بعض الدساتير تضع قيود على هذا المبدأ فقد نص الدستور المغربي الصادر عام ١٩٩٦ في الفصل ٣٩ منه على انه: }لا يمكن متابعة أي عضو من أعضاء البرلمان ولا البحث عنه ولا إلقاء القبض عليه ولا اعتقاله ولا محاكمته بمناسبة إبدائه لرأي أو قيامه بتصويت خلال مزاولته

لمهامه ماعدا إذا كان الرأي المعبر عنه يجادل في النظام الملكي أو الدين الإسلامي أو يتضمن ما يخل بالاحترام الواجب للملك}.

وكذلك الدستور البحريني لعام ٢٠٠٢ في المادة (٨٩/ ب) سالفة ذكر والتي جاء فيها: }... إلا إذا كان الرأي المعبر عنه فيه مساس بأسس العقيدة أو بوحدة الأمة أو بالاحترام الواجب للملك أو فيه قذف في الحياة الخاصة لأي شخص كان}.

وأيضا دستور الجمهورية اليمنية الصادر عام ١٩٩٤ من ماده ٦٣ منه حيث جاء فيها على }عدم مؤاخذة عضو مجلس النواب لأي حال من الأحوال لسبب الوقائع التي يطلع عليها ويريدها المجلس...، ولا يطبق هذا الحكم على ما يصدر من العضو من قذف أو سب} تلك هي بعض الاستثناءات القليلة التي ترد على الحصانة الموضوعية ولابد من التأكيد على أن البرلمان وهو الجهة التشريعية التي تصدر القوانين هو الجهة الأكثر التزاما بتلك القوانين واحترامها. فان مسؤولية عضو البرلمان عن أفعاله وتصرفاته وسلوكه داخل قبة البرلمان ليست مطلقة وغير محددة، بل إنه يتعرض للمساءلة والحساب وفقا للقوانين الداخلية وقواعد الانضباط الداخلي في البرلمان، فهناك أنظمة تأديبية طبقا للقوانين الداخليةا كما جاء في الفصل الثامن عشر المسمى بالإجراءات الانضباطية من النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي جمله من الإجراءات بحق العضو الذي يخل من النظام[٢٤]، أما النوع الأخر من الحصانة فهي الحصانة الإجرائية وهي التي يتمتع بها العضو وتشمل الجرائم التي وقعت خارج قبة البرلمان، وهي حصانة لجميع الجرائم سواء أكانت جنحا أم جنايات شريطة ألا يضبط النائب في حال تلبس بالجرم المشهود، ففي هذه الحال (أي في حال الجرم المشهود) لا يحميه ولا تشمله الحصانة البرلمانية، وعلى هذا فالحصانة المقصود بها انه لا يجوز أن تتخذ ضد عضو البرلمان أية إجراءات تتعلق بالتحقيق عند اتهامه بجريمة وقعت خارج المجلس أو داخل المجلس إلا بعد الحصول على إذن من المجلس، وهذا ما نصت عليه معظم الدساتير والقوانين الإجرائية. أما المسؤولية البرلمانية فتتعلق بجرائم الرأي والتعبير داخل المجلس، وتشمل المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية[٢٥]، وفي ذلك تقول المادة (٦٣) من الدستور العراقي الدائم }يتمتع عضو مجلس النواب بالحصانة عما يدلي به من آراء في أثناء دورة الانعقاد ولا يتعرض للمقاضاة أمام المحاكم. ولا يجوز ألقاء القبض عليه خلال مدة الفصل التشريعي ألا إذا كان متهماً بجناية وبموافقة الأعضاء بالأغلبية المطلقة

على رفع الحصانة عنه أو ضبط متلبساً بالجرم المشهود في جناية. آما خارج مدة الفصل التشريعي فانه يشترط موافقة رئيس مجلس النوابج.

المبحث الثاني
أحكام رفع الحصانة البرلمانية

إن رفع الحصانة البرلمانية يتطلب أحكام خاصة بها شأنها شأن المواضيع الدستورية الأخرى وهذه الأحكام تتمثل بالطلب المقدم لرفع الحصانة وإجراءات رفعها والآثار المترتبة عليها وكالاتي:

المطلب الأول - طلب رفع الحصانة.

تبدأ إجراءات رفع الحصانة عن عضو البرلمان بطلب يقدم طبقا للنظام الداخلي للمجلس التابع له من وزير العدل وممن يريد رفع دعوى مباشره ضد العضو إمام المحاكم الجنائية ويرفق بالطلب أوراق القضية المطلوب اتخاذ إجراءات فيها وخاصة عريضة الدعوى المزمع رفعها مع المستندات المؤيدة لها[٢٦].

وكما أسلفنا إن الجريمة التي ترتكب من عضو البرلمان أما أن تكون متلبسا بها وفي هذه الحالة تزول عنه الحصانة البرلمانية وفقا لأحكام القانون وقد تكون الجريمة غير متلبسا بها وهنا لابد من تقديم طلب إلى المجلس الذي ينتمي إليه العضو لطلب الإذن برفع الحصانة البرلمانية عنه وتختلف الآلية والكيفية التي ترفع بها الحصانة في هذه الأحوال من دولة لأخرى حسب نصوص القانونية التي تحكم هذه المسالة من جهة وحسب التقاليد البرلمانية السائدة فيها.

ففي فرنسا مثلا نجد إن طلبات رفع الحصانة البرلمانية عن احد الأعضاء تكون من قبل المدعي العام ويقدم هذا الطلب إلى رئيس المجلس بواسطة وزير العدل أما في مصر فوفق الدستور ١٩٧١ فقد نصت اللائحة الداخلية لمجلس الشعب على الجهات التي لها الحق بتقديم الطلب المذكور وكذلك المستلزمات المطلوبة له في المادة ٣٦ منه- حيث جاء فيها:

}يقدم طلب الأذن برفع الحصانة عن العضو إلى رئيس المجلس من وزير العدل، أو من المدعى العام الاشتراكي فيما يدخل في اختصاصه قانونا، أو ممن يريد رفع دعوى مباشرة ضد العضو إمام المحاكم الجنائية.

ويجب إن يرفق وزير العدل أو المدعى العام الاشتراكي بالطلب أوراق القضية المطلوب اتخاذ إجراءات فيها، كما يتعين على من يريد رفع دعوى مباشرة إن يرفق صورة من عريضة الدعوى المزمع رفعها مع المستندات المؤيدة لهاك. كما يجوزان يقدم طلب رفع الحصانة عن عضو المجلس من أحد الأفراد لا تخاذ الإجراءات القانونية ضد العضو وإذا كان الحال كذلك فكان لابد من وضع بعض الضوابط كي لا تتحول هذه الطلبات إلى سلاح يرهب أعضاء البرلمان ويشكل أصواتهم وبالتالي عرقلة أعمالهم. والحقيقة أن الطلب المقدم من قبل الأفراد لرفع الحصانة لا يمكن اعتباره ما لم يقدم في الطلب بيانا يثبت فيه الفرد انه أقام الدعوى أمام القضاء وانه اصطدم أثناء النظر في دعواه بالحصانة البرلمانية[٢٧].

فضلا عما تقدم فانه يجوز إن يطلب عضو البرلمان من رئيس المجلس رفع الحصانة عن احد الأعضاء من زملائه في المجلس تمهيدا للسير في الإجراءات الجزائية ضده وذلك دون اشتراط ان يسبق ذلك شكوا قضائية وعلة ذلك إن صفة طالب الإذن بحد ذاتها ضمانة كافية للمجلس بوصفه عضوا فيه ويدرك مايقدم عليه وما يترتب عليه من أثار تحت قبة البرلمان[٢٨].

أما في العراق فنلاحظ إن المادة ٦٣ من الدستور وكذلك المادة ٢٠ من النظام الداخلي لمجلس النواب لم تحدد لنا الجهات التي لها الحق بتقديم طلب رفع الحصانة بيد أن الممارسة العملية بهذا الشأن أثبتت إن الجهات الرسمية والأفراد وأعضاء المجلس فيما بينهم يمكن من كل هؤلاء تقديم الطلب المذكور حيث طالب رئيس الجمهورية السيد جلال الطالباني رفع الحصانة عن النائب ظافر العاني[٢٩].

كما يجوز للأفراد تقديم طلب رفع الحصانة وهذا ما أكده الناطق الرسمي باسم مجلس القضاء الأعلى القاضي عبد الستار البيرقدار حيث قال ان }بعض المواطنين تقدموا في أوقات سابقة بشكاوى لدى المحاكم المختصة ضد عدد من النواب وبما ان النواب يتمتعون بحصانة برلمانية فقد طلب مجلس القضاء الأعلى من البرلمان رفع هذه الحصانة عن هؤلاء النواب لتمكين القضاء العراقي من التحقيق معهمك[٣٠].

اما بالنسبة لطلبات رفع الحصانة المقدمة من قبل أعضاء مجلس النواب فقد تقدم التحالف الكردستاني بطلب للبرلمان وهو من الكتل البارزة في مجلس النواب العراقي برفع الحصانة عن النائب ظافر العاني، على خلفية دعوة لرئيس الجمهورية جلال طالباني برفع الحصانة عنه تمهيدا لمحاكمته بتهمة تمجيد (منجزات) و(جرائم) حزب البعث المنحل والمحظور دستوريا(٣١).

ونأمل النص على مستلزمات هذا الطلب كما في مصر والحيلولة دونجعل هذه الأمور التفصيلة وليدة الواقع العملي وعليه نأمل إن يتم إضافة الجهات التي لها الحق بتقديم طلب رفع الحصانة فلدينا دستور دائم ونظام داخلي وعليه فيجب ان يحتويان على كل مامن شأنه الإحاطة بالموضوع محل بحثنا (وكذلك كافة المواضيع).

إما عن آلية إحالة الطلبات إلى مجلس النواب تتم على النحو الأتي فبعد إن ترد الشكاوى إلى المحاكم العراقية ويتم التحقق منها فتتم إحالتها إلى مجلس القضاء الأعلى والذي يعد الوحيد المخول بمفاتحة مجلس النواب بخصوص هذه القضايا(٣٢).

وكان مجلس القضاء الأعلى طالب في التاسع من أيار مايو عام ٢٠٠٨ برفع الحصانة عن عشرة من النواب بسبب شكاوى رفعت ضدهم منهم رئيس جبهة التوافق العراقية عدنان الدليمي وعضو الجبهة عبد الناصر الجنابي، إلا أن قرار العفو حال دون تنفيذ رفع الحصانة عن الدليمي في حين قرر المجلس إقالة النائب الجنابي دون حقوق تقاعدية لإعلانه الالتحاق بالمقاومة اما البقية فلم توص اللجنة المكلفة في النظر بهذه الطلبات لكنها أسقطت طلبات رفع الحصانة بسبب تطبيق قانون العفو العام وأن أغلب التهم غير جنائية كما في النواب الذين شملوا بقانون العفو العام وبينهم سامي العسكري وعقيل عبد الحسين وصباح الساعدي، لأن التهم الموجهة لهم ليست جنائية وإنما تسمى وفق العرف الجزائي بالمخالفات كما في قضية العسكري الذي اتهم بالتشهير بوزير الخارجية(٣٢).

المطلب الثاني- إجراءات رفع الحصانة البرلمانية.

إن الحصانة ضد الإجراءات الجنائية حصانة شكلية أو إجرائية مضمونها عدم جواز اتخاذ أية إجراءات جنائية ضد أي عضو من أعضاء البرلمان إلا بعد الحصول على إذن المجلس التشريعي باستثناء حال التلبس بالجريمة. هذا وإن كان يستفيد من هذه

الحصانة ضد الإجراءات الجنائية كل الأعضاء المنتخبين والمعينين كما هو الشأن في حال الحصانة ضد المسئولية البرلمانية، اللامسئولية عن الأقوال والآراء التي يبديها العضو أثناء ممارسته العمل النيابي.

إن هذه الحصانة تقف عند مجرد التأكد من جدية الإجراءات التي يراد اتخاذها ضد عضو البرلمان والتحقق من أن هذه الإجراءات لا تشوبها شبهة الكيدية، في حين أن الحصانة ضد المسئولية البرلمانية تجنب عضو البرلمان المساءلة الجنائية والمدنية عن جميع الجرائم التي يكون قد اقترفها بمناسبة مباشرته العمل النيابي مدى الحياة.

ففي فرنسا يجب إن يتلى طلب الأذن بالملاحقة في المجلس من قبل الرئيس وبعد تلاوته فلحق العضو المعني بالطلب إن يقدم إيضاحاته وملاحظاته حول الموضوع ويمكن للرئيس إن يأمر تحرير هذه الملاحظات إذا لم يرغب بذلك شفاهة(٣٣).

بعد إن يعرض الطلب على المجلس يتم طبعه بنسخ توزع على الأعضاء بعد ذلك يحول إلى لجنه خاصة يعينها المجلس حتى في حالة عدم توزيع نسخ الطلب على الاعضاءاي بعد تبليغ المجلس بالطلب مباشرة ففي هذه الحالة تعلق جلسة البرلمان حتى تستطيع اللجنة تقديم تقريرها وتستطيع هذه اللجنة الحصول على ملف الدعوى وجميع المستندات والأوراق للازمه بها عن طريق السلطة القضائية أو غيرها من الجهات الأخرى وبعد ان تستكمل اللجنة تقريرها تحيله إلى المجلس للمناقشة وللعضو المعني بالأمر حق الكلام قبل ان يطرح الطلب على التصويت وله هذا الحق حتى في حاله كون تقرير اللجنة يقضي برفض الطلب، ويكون عمل المجلس بعد ذلك اما بتبني تقرير اللجنة أو برفضه سواء كان التقرير يتضمن الموافق هاو عدمها على الأذن من بالملاحقة وللمجلس كذلك الحق في تأجيل البحث مؤقتا، حتى يتم الحصول على وثائق ومعلومات اضافيه ترسخ قناعته في الموقف الذي سيتخذه على ان لا يكون هذا التأجيل إلى اجل غير محدود لان ذلك يعد تعطيلا لسير العدالة(٣٤).

وبالرجوع الى الأقطار العربية نجد مثلا ان الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦ والمعدل عام ١٩٤٧ لم ينص على الأصول التي يجب ان تتبع ان طلب رفع الحصانة، وكذلك حال النظام الداخلي لمجلس النواب لذا فإن الأخير يرجع باستمرار الى القواعد المتبعة في فرنسا بهذا الشأن(٣٥).

اما في مصر ففي ظل دستور عام ١٩٧١ فإن اللائحة الداخلية لمجلس الشعب قدعنيت بتحديد الإجراءات الواجب إتباعها بشأن طلب الإذن برفع الحصانة وجاء ذلك فى المواد من ٣٥٩ حتى ٣٦٣ والتى يهمنا منها ما يلى:

جاء في المادة (٣٦٠) من اللائحة اعلاه }أن الطلب برفع الحصانة يقدم من وزير العدل، أو ممن يرفع دعوى مباشرة ضد العضو أمام المحاكم الجنائية ويرفع بالطلب أوراق القضية المطلوب إتخاذ إجراءات فيها، كما يتعين على من يريد رفع دعوى مباشرة ن يرفق صورة من عريضة الدعوى المزمع رفعها مع المستندات المؤيدة لها. ويحيل الرئيس الطلب ومرفقاته إلى لجنة الشئون الدستورية والتشريعية وله إحالته فى ذات الوقت إلى لجنة القيم لبحثه وإبداء الرأى فيه للجنة المذكورة، ويجب على لجنة الشؤون الدستورية والتشريعية إعداد تقريرها بشأن طلب رفع الحصانة خلال خمس عشر يوماً على الأكثر من تاريخ إحالة الأوراق إليها.

اما المادة ٣٦٣ منها فقد جاء فيها }لا تنظر اللجنة أو المجلس فى توافر الأدلة أو عدم توافرها إنما يقتصر البحث على عدم كيدية الإدعاء أو الدعوى أو الإجراء والتحقق مما إذا كان يقصد بأى منها منع العضو من أداء مسئوليته البرلمانية بالمجلس{.

اما في العراق فبالرجوع الى دستور جمهورية العراق الدائم عام ٢٠٠٥ وكذلك النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي الصادر عام ٢٠٠٧ لم نجد الإجراءات الدقيقة والتفصيلية التي يجب ان تتخذ عند وصول طلب الاذن الى رئيس المجلس وعليه فلا تتوفر للمجلس اطار تشريعي ممكن ان يستنير به لمزاولة هذا الاجراء وكذلك لا توجد لدينا تقاليد برلمانيه بهذا الشأن وكالعادة فلم يكن امام مجلس النواب وهو يواجه سيل من طلبات رفع الحصانة عن نوابه (حيث قدمت عشر طلبات متتالية للمجلس لرفع الحصانة) الان يجتهد في هذه الإجراءات وخصوصا ان الدستور والنظام الداخلي لم يضع الا الخطوط العريضة لموضوع اجراءات رفع الحصانة حيث لم يتم تحديد الاجراء الواجب إتباعه بعد ان تصل هذه الطلبات الى رئيس المجلس فاجتهد بالتصويت لايجاد لجنة خاصة اسماها لجنه رفع الحصانة لدراسة الموضوع ورفع تقريرها بهذا الشأن حيث شكلمجلس النواب عن تشكيل لجنة خاصة من القانونيين للنظر في طلب مجلس القضاء الأعلى برفع الحصانة عن نواب في البرلمان، فبعد ورود طلبات من مجلس القضاء الأعلى لرفع الحصانة عن بعض النواب، فقد

شكل البرلمان لجنة من المختصين القانونيين وبالتنسيق مع اللجنة القانونية داخل البرلمان للنظر في هذه الطلبات والوصول الى رأي موحد بخصوصها ومن ثم عرضها على هيئة الرئاسة كما ان على اللجنة تقديم تقريرها الى هيئة رئاسة مجلس النواب خلال اسبوعين وتتخذ الإجراءات القانونية بذلك(٣٦).

الا انه وبالرغم من تحديد المدة الزمنية اللازمة التي على اللجنة تقديم تقريرها بهذ الا الشأن إلا ان اللجنة المذكورة لم تلتزم بهذه المدة مما دفع بعضالنواب الى التذمر والتشكيك في رغبة المجلس بعدم رغبته في رفع الحصانة وعليه نأمل النص في النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي على تحديد المدة اللازمة لدراسة طلبات رفع الحصانة وكذلك الاجراء المترتب في حال عدم صدور قرار اللجنة في الوقت المحدد لها كالدستور البحرين الصادر عام ٢٠٠٢ في الفقرة (ج) من المادة (٨٩) حيث نصت على أنه:} ويعتبر بمثابة إذن عدم إصدار المجلس أو الرئيس قراره في طلب الإذن خلال شهر من تاريخ وصوله إليهإ.

ومن ناحية أخرى فان هذه اللجنة لم يتم تحديد طبيعة عملها بانهالا تبحث في موضوع الوقائع المنسوبة إليه بحثا قضائيا ليبين الإدانة أو البراءة وإنما يفحصها فحصا سياسيا للتأكد فقط من كون الاتهام جديا أو كيديا وليد دوافع أو أغراض انتقامية تهديديه فان طهر للمجلس جدية الاتهام وجب عليه رفع الحصانة البرلمانية عن عضو البرلمان.

ومن ضمن توصياتنا ايضا ان يتم النص على اللجنة المختصة بالنظر في طلبات رفع الحصانة في النظام الداخلي وتكون اما الجنة القانونية كما في اغلب البرلمانات العربية وهو النهج الذي سار عليه مجلسنا ولكنه اجتهد اكثر وجعل لجنة رفع الحصانة منبثقة عن اللجنة القانونية وهذا حقيقة وضع مرتبك والأجدر في رأينا ان يضاف اختصاص الحصانة البرلمانية الى اختصاصات اللجنة القانونية وإذا رغب مجلسنا في الخروج عن النهج السابق فالوضع الصحيح حسب ما نراه ان ينص على دراسة طلبات رفع الحصانة في لجنة شؤون الاعضاء وتطوير العمل البرلماني وهي من بين اللجان الدائمة التي حددتها المادة (٧٠) من النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي وقد حددت المادة (١٠٩) من النظام المذكور اختصاصات هذه اللجنة بما يأتي:

اولا- تختص هذه اللجنة بمتابعه كل ما يتعلق بشؤون اعضاء مجلس النواب.

ثانيا– التحقق في الشروط الواجب توفرها في عضو مجلس النواب.

ثالثا– العمل على تطوير الاعضاء البرلمانين بما يتحقق عن طريق الاتصال مع دول العالم من خلال الايفادات،... الخ، ومن خلال قراءة هذه الاختصاصات فنرى انه من الأنسب ان تختص هذه اللجنة بالنظر في طلبات رفع الحصانة باعتبار ان الحصانة تكاد تكون من اهم وأدق شؤون الأعضاء.

وعلى العموم فان الموافقة على سحب الحصانة مؤقتا عن العضو يصير الأمر متروكا أمام المجلس، الذي يدرس موضوع الطلب وبموافقة قد يرتكب عضو البرلمان جناية أو جنحة يعاقب عليها القانون، وهنا فرق الدستور العراقي فرق بين الجرائم من نوع الجناية والجرائم من نوع الجنحة والمخالفة. والنوع الثاني لم يعتبره القانون سبباً لاتخاذ الإجراءات القانونية بحق النائب(٣٧).

في حين نجد الدستور المصري في المادة ٩٩ منه قد نصتعلى أنه }لا يجوز فى غير حالة التلبس بالجريمة اتخاذ أية إجراءات جنائية ضد عضو مجلس الشعب إلا بإذن سابق من المجلس– وفى غير دور انعقاد المجلس يتعين أخذ إذن رئيس المجلس– ويخطر المجلس عند أول انعقاد له بما إتخذ من إجراءاتٍ{.

وهو نص عام مطلق يشمل كل الإجراءات الجنائية، سواء كانت فى مخالفة أو جنحة أو جناية وهو كان كذلك فى كل الدساتير المصرية المتعاقبة ما عدا دستور ١٩٣٠ بالنسبة للمخالفات، كما أن إطلاق النص يجعله يشمل كافة إجراءات التحقيق، سواء كانت بسبب ما يبديه من آراء أو التصويت فى أداء أعماله البرلمانية أو تمثلت الإجراءات فى القبض عليه أو اعتقاله أو السير فى الإجراءات الجنائية ضده(٣٨).

ومن ضمن توصياتنا ان يعدل نصنا الدستوري ويشمل جرائم الجنايات والجنح ايضالان الاخيرة ليست جرائم قليلة القيمة بحسب الجزاء الذي يقع عليه كما فرق الدستور ايضاً في اتخاذ الاجراءات القانونية بحق النائب إذا كان متهما بارتكاب جناية بين حالة الجناية المتلبس بها اي الجناية المشهودة وبين الاتهام في جناية غير متلبس بها اي غير مشهودة، فإذا كانت الجناية المتهم بها متلبساً بها ومشهودة فان الامر لا يحتاج الى موافقة في اتخاذ الإجراءات القانونية والقبض على الشاهد ذلك لأن اتهام النائب بجناية مشهودة تكون قريبة الاحتمال من ارتكابه إياها وبالتالي لا يحتاج الموضوع الى موافقة وانما يتم اتخاذ

الاجراءات القانونية والقاء القبض على النائب الذي ارتكب الجريمة المتلبس بها والمشهودة[٣٩].

اما اذا كانت الجريمة المتهم بها عضو مجلس النواب غير متلبس بها وغير مشهودة فانه لا يجوز اتخاذ الاجراءات القانونية بحقه والقبض عليه الا في حالة استحصال موافقة مجلس النواب، وفي استحصال الموافقة فرق الدستور بين حالتين اولهما أن تكون خلال مدة الفصل التشريعي أو خارج مدة الفصل التشريعي فاتهام عضو مجلس النواب خلال مدة الفصل التشريعي فانه لابد من موافقة مجلس النواب بالاغلبية المطلقة (٥٠%+١) اما اذا كان اتهام النائب خارج مدة الفصل التشريعي فان الموافقة تكون من رئيس مجلس النواب وهذا يعني ان رفع الحصانة عن عضو مجلس النواب يكون من اختصاص المجلس ذاته عند وجود الفصل التشريعي ويكون من اختصاص رئيس المجلس فقط عند انتهاء الفصل التشريعي وآية ذلك تكمن في ان وجود مجلس النواب عند الفصل التشريعي يقتضي ايداع رفع الحصانة له وعند وجود مجلس النواب وانتهاء الفصل التشريعي فان ذلك لا يعني تعطيل اتخاذ الإجراءات القانونية بحق النائب المتهم بجناية وحيث ان مجلس النواب كهيئة يمثله رئيسه لذا فان الموضوع لا يحتاج الى اجتماع وانما يكتفي بموافقة رئيس مجلس النواب[٤٠].

وقد شهد المجلس حالات رفع الحصانة عن نوابه منها:

}قرر مجلس النواب بالاغلبية في ٢٥ شباط- فبراير رفع الحصانة عن النائب محمد الدايني بموجب قرار محكمة القضاء الاعلى المتهم بارتكاب (اعمال ارهابية)ζ. وحاولت السلطات العراقية منع الدايني من السفر لكنه تمكن من مغادرة البلاد. كما قرر البرلمان في تشرين الأول أكتوبر ٢٠٠٦ رفع الحصانة عن رئيس كتلة المصالحة والتحرير النائب مشعان الجبوري لاتهامه بعمليات فساد مالي وإداري في عقود منتسبي قوة حماية أنابيب النفط. وكذلكقرر مجلس النواب العراقي خلال جلسته التي عقدت الأحد ١٤ أيلول سبتمبر ٢٠٠٨ الماضي، رفع الحصانة البرلمانية عن رئيس حزب الأمة العراقية النائب مثال الآلوسي ومنعه عن السفر بسبب الزيارة التي قام بها إلى إسرائيل لحضور مؤتمر لمكافحة الإرهاب، لكن المحكمة الاتحادية العليا نقضت القرار[٤١].

والحقيقة ان الدستور العراقي شانه شان اغلب الدساتير التي استثنت حالة التلبس، من هذه الحصانة البرلمانية، غير انه حصرا بجرائم الجنايات فقط دون الجنح فعلى سبيل المثال المادة (٩٩) من الدستور المصري الصادر عام ١٩٧١ بقولها: }لا يجوز فى غير حالة التلبس بالجريمة إتخاذ أية أجراءات جنائيةؿ.

ويلاحظ ان نص الدستور المصري شمل جرائم الجنايات وكذلك الجنح والمادة (٢٦) من الدستور الفرنسي ١٩٥٨. وكل الدساتير التى أقرت الحصانة البرلمانية ومنها دستور الأردن فى المادة (٨٦) ودستور الإمارات العربية المتحدة فى المادة (٨٢) ودستور البحرين فى المادة (٨٩) وعبر عن هذا الإستثناء بأنه }حالة الجرم المشهورةؿ ودستور الجزائر فى المادة (١١١) والذى إستوجب إخطار }مكتب المجلس الشعبى الوطنى، أو مكتب مجلس الأمة حسب الحالة فوراًؿ. وجعل للمكتب المخطر }أن يطلب إيقاف المتابعة وإطلاق سراح النائب أو عضو مجلس الأمة، على أن يعمل فيما بعد بأحكام المادة (١١٠) التى قررت القاعدة العامة فى الحصانة التى قضت بأنه }لا يجوز الشروع فى متابعة أى نائب أو عضو مجلس الأمة بسبب جناية أو جنحة إلا بتنازل صريح منه، أو بإذن، حسب الحالة، من المجلس الشعبي الوطنى أو مجلس الأمة الذى يقرر رفع الحصانة عنه بأغلبية أعضائهؿ.

والمادة (١١٣) من دستور قطر التى أوجبت }إخطار المجلس بما اتخذ من إجراءات فى حق العضو المخالفؿ والمادة (١١١) من دستور الكويت التى عبرت أيضاً عن الإستثناء بأنه عن (حالة الجرم الشهود) أوجبت (إخطار المجلس).

وبناءا على فنوصيان يتم تعديل نصنا الدستوري لتشمل حالة التلبس جرائم الجناية والجنحة فضلا عن ما تقدم فإذا كان الدستور العراقي لم يشترط الإخطار فى حالة التلبس كما تطلبه دستور الجزائر وقطر والكويت كما بينا اعلاه، إلا أننا نرى أن الإخطار يكون ملائم أن يتم فى حالة التلبس ليكون البرلمان على علم بما هو منسوب إلى العضو خاصة وأنه قد يترتب على ثبوت هذا الإتهام ما يؤثر على إستمرار عضويته، وإذا كان هذا الإخطار قد جرى العرف عملاً على إتباعه مع سائر موظفى الدولة فإن ذلك يكون ألزم بالنسبة لعضو البرلمان مع ملاحظة ان عدم الإخطار لا يترتب عليه بطلان إجراءات التحقيق أو المحاكمة.

وما تجدر الاشارة اليه ان الاغلبية المطلوبة للتصويت داخل البرلمان لاصدار قراره برفض الطلب أو قبوله واعطاء الإذن فانها تختلف حسب دساتير الدول فالكثير منها لم تنص على اغلبيه معينه وانما تقتصر على ذكر عبارة موافقة البرلمان لاقرار رفع الحصانة فقط كالمادة ٩٩ من الدستور المصري لعام ٧١ وكذلك المادة ٤٠ من الدستور اللبناني لعام ١٩٢٦ بينما هناك دساتير تنص على ذكر الاغلبيه المطلوبة باصدار قرار رفع الحصانة عن عضو البرلمان كالدستور الاردني في الماده ٨٦ فقرة ١ من الدستور حيث تقضي بصدور قرار بالاكثرية المطلقة من المجلس الذي ينتمي اليه العضو لإقرار رفع الحصانة وكذلك الدستور العراقي كما سبق واشرنا هذا وقد يتطلب الاذن بالملاحقة اكثر من عضو في البرلمان، فيمكن للأخير البت بهذا الطلب اما بتصويت واحد أو على كل عضوعلى حدى اذا طلب التفريق وكذلك الحال في حاله تعلق الاذن بالملاحقة بعدة جرائم، وطلب التفريق، فللبرلمان ان يصوت على كل جريمة على نحو مستقل عن البقية، وله ان يأذن بالملاحقة من اجل إحدى الجرائم ويرفضها في جرائم اخرى(٤٢).

المطلب الثالث – الآثار المترتبة على رفع الحصانة.

تختلف الآثار المترتبة على رفع الحصانة البرلمانية عن النائب باختلاف نوع الحصانة البرلمانية إذ يترتب على عدم المسئولية البرلمانية أن العضو لا يسأل عن أقواله لا مسئولية جنائية ولا مسئولية مدنية لأنه يمتلك أباحة تخوله ذلك فهو لا يتعرض للمسئولية الجنائية أو المسئولية المدنية وإنما قد يتعرض للجزاءات التأديبية التي نصت عليها اللائحة الداخلية للمجلس(٤٣).

أما الحصانة الإجرائية فانه تترتب عليها ما يلي:

فأولاً– الحصانة تحول دون اتخاذ إجراءات جنائية:

فيمتنع معها إتخاذ إجراءات التحقيق من ضبط وقبض وتفتيش وتحقيق، فضلاً عن تحريك الدعوى الجنائية، سواء من قبل النيابة العامة أو من قبل أي شخص ففي جميع

الأحوال لا يجوز فى غير حالة التلبس إتخاذ أية إجراءات جنائية ضد عضو البرلمان إلا بإذن سابق من المجلس الذى يتبعه.

وإذا إتخذ أى إجراء من هذه الإجراءات– فى غير حالة التلبس– فإنه يقع باطلاً لا ينتج أثراً قانونياً يعتد به، وإذا أقيمت الدعوى ضد العضو دون إذن المجلس يحكم بعد قبولها، وهو أمر يتعلق بالنظام العام ولاشك أن ضمانات استقلال البرلمان من النتائج الضرورية لمبدأ الفصل بين السلطات إذ لا يمكن للبرلمان أن يؤدي دوره على الوجه الأكمل إلا إذا كان استقلال أعضائه مكفولا[٤٤]، ولهذا فإن هناك بعض الدساتير تنص على توقيع الجزاء على من يخالف أحكام الحصانة حيث تنبه المشرع الفرنسي لهذا الأمر فوضع نصا في قانون العقوبات الصادر عام ١٨١٠ في المادة ١٢١ منه تقضي بمعاقبة كل موظف قضائي أو نائب عمومي أو عضو نيابة أو قاض يأمر أو يوقع على امر أو حكم أو تفويض بالقاء القبض أو باتخاذ الإجراءات الجنائية أو بتوجيه الاتهام ضد احد اعضاء المجلسين دون الحصول على ترخيص من المجلس التابع العضو في الاحوال التي يحتم الدستور فيها الحصول على هذا الترخيص غير أن أغلب النظم البرلمانية تقتصر على تقرير بطلان الإجراءات التي تتخذ بالمخالفة لأحكام الحصانة[٤٥].

وثانياً– الحصانة لا تمنع من إتخاذ إجراءات مدنية ضد العضو:

إذا كانت الحصانة تمنع من إتخاذ إجراءات جنائية خشية أن تتخذ سبيلاً لمنع العضو عن ممارسة مهام نيابته عن الأمة كلها، فإن الدعوى المدنية التى توجه إليه أو ما يسبقها من إنذارات أو إجراءات تحفيظية كالحجر التحفظى أو فرض الحراسة على الأموال أوغيرها، هذه كلها لا تشملها الحصانة ولا تمتنع من إتخاذها ضد العضو وهذا ما نصت عليه كافة الدساتير التى أقرت بقيام الحصانة البرلمانية[٤٦]، والحصانة البرلمانية لا تعفى من المسئولية الجنائية فإن الإتهام يظل يلاحق العضو بعد إنتهاء عضويته بالمجلس بأحد الإتهامات التى لم يتم رفع الحصانة بالنسبة لها ما لم تكن قد سقطت الدعوى الجنائية عنها بالتقادم[٤٧].

اما بالنسبة لأثار رفع الحصانة وفقا لدستور جمهورية العراق الدائم لسنة ٢٠٠٥ فإن الحصانة الممنوحة إلى العضو وكما هو معروف ليست أبدية، وإنما مرتبطة بصفته كنائب وليس بصفته الشخصية، فإذا انتفت منه الصفة البرلمانية لأي سبب كان، فان هذه الحصانة ستنتهي ويصبح تحت طائلة المساءلة القانونية مثله مثل أي مواطن اخر، إلا أن ذلك الأمر يختلف بحسب طبيعة الحصانة ونوعها، فإذا كانت حصانة من الناحية الموضوعية المتعلقة عما يبديه من آراء وأفكار داخل مجلس النواب، فإنها تكون بمثابة إسقاط التهمة وإنها سبب من أسباب الإباحة، التي لا يسال بموجبها النائب عن أي اتهام يوجه له من خلالها، أما إذا كانت الحصانة من الناحية الإجرائية حينما تتعلق بتوجيه الاتهام إلى النائب بارتكابه لجريمة يعاقب عليها قانون العقوبات أو القوانين العقابية الأخرى مثل قانون مكافحة الإرهاب رقم (١٣) لسنة ٢٠٠٥ النافذ وغيره، فان الحصانة التي يتمتع بها النائب تكون مؤقتة وتنهي بحالتين الأولى عندما يقوم مجلس النواب برفعها عنه على وفق الأحكام القانونية والدستورية النافذة، أو عندما يفقد شروط العضوية ويصبح خارج التشكيلة البرلمانية، كذلك عند انتهاء الدورة الانتخابية التي قوامها أربع سنوات، فعندما تنتفي الصفة البرلمانية عن النائب لأي سبب مما ذكر فانه يخضع للمسائلة وتستأنف بحقه الإجراءات القانونية، كما إن الجرائم بموجب القانون الجنائي العراقي لا يشملها التقادم، بمعنى إن التهمة تبقى قائمة إلى حين تنفيذ أمر القبض بحق النائب وتقديمه للمحاكمة وإصدار قرار حكم قضائي بات ونهائي، أو بموته فان الدعوى الجزائية عند ذاك ستنقضي على وفق أحكام المادة (٣٠٤) من قانون أصول المحاكمات الجزائية النافذ أو بصدور قانون أو مرسوم بالعفو على وفق أحكام المادة (٣٠٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية[٤٨].

الخاتمة

بعد إن وضحنا مفهوم الحصانة البرلمانية وأحكام رفع الحصانة ووصلنا لكتابة الخاتمة والتي ستتضمن بعض الملاحظات والنتائج والتوصيات والتي كنا مخلصين في توضيح هذه الدراسة بما يخدم الإطار القانوني السليم للحصانة البرلمانية سواء في الدستور العراقي النافذ أو النظام الداخلي لمجلس النواب والله من وراء القصد.

وجدنا للأسف ان مستوى الثقافة السياسية والقانونية التي يتحلى بها المواطن في العراق قليلة وبالذات السادة النواب في مجلس النواب العراقي الموقر والمفترض بهم إن يكونوا المثل الأعلى والقدوة للفرد العراقي حيث انتهج بعضالسادة الأعضاء احد النهجين في فهم واستخدام موضوعرفع الحصانة البرلمانية:

فأما يتكلم العضو بما ينال من شخوص اعضاء الحكومة بمختلف مناصبهم أو السادة الأعضاء في المجلس أو حتى عامة الناس بمختلف مكوناتهم متناسيا انما هذه الحصانة زود بها لضمان حرية إبداء رأيه بالمجلس ومباشرة كافة أعماله البرلمانية بما فى ذلك كافة وسائل الرقابة دون أن يهاب أحداً أو يمنعه عن ذلك إجراء كيدي، يأتيه سواء من السلطة التنفيذية أو من أحد المواطنين بما فى ذلك ناخبيه وعلى العموم فهناك من النواب من يستخدم هذه الحصانة وفق إغراضها السليمة اما النهج الثاني لنوابنا فقد أسيء استخدام طلب رفع الحصانة بل أصبحت ظاهرة رفع الحصانة عن أعضاء مجلس النواب وإحدى أهم الأوراق التي تستخدم لتمرير صفقات بين الكتل السياسية حيث اشتدت وكثرة طلبات رفع الحصانة قبل الانتخابات النيابية الأخيرة كنوع من الدعاية الانتخابية والتأثير على الشارع العراقي وحال كهذا لا يخدم مصلحة الوطن بشيء ولن يصل بنا الى عراق الديمقراطية والتفاهم الموحد واما بشأن ملاحظاتنا عن نصوص دستور جمهورية العراق الصادر عام ٢٠٠٥ والنظام الداخلي لمجلس النواب العراقي والصادر عام ٢٠٠٧.

١-فبالنسبة الدستور العراقي فرق بين الجرائم من نوع الجناية والجرائم من نوع الجنحة والمخالفة. والنوع الثاني لم يعتبره القانون سبباً لاتخاذ الإجراءات القانونية بحق النائب والأجدر لو يعدل نص المادة الدستوري ويشمل جرائم الجنايات والجنح ايضالان الأخيرة بحسب الجزاء الذي يقع عليها ليست جرائم قليلة القيمة.

٢-إن الدستور العراقي شانه شان اغلب الدساتير لتي استثنت حالة التلبس، من الحصانة- الإجرائية ولكنه حصرها بجرائم الجنايات فقط، وعليه نقترح ان يتم تعديل نصنا الدستوري لتشمل حالة التلبس جرائم الجناية والجنحة فضلا عن ما تقدم فإذا كان الدستور العراقيلم يشترط الإخطار فى حالة التلبس كما سبق وبينا، إلا أننا نرى أن الإخطار يكون ملائم أن يتم فى حالة التلبس ليكون البرلمان على علم بما هو منسوب إلى العضو خاصة وأنه قد يترتب على ثبوت هذا الاتهام ما يؤثر على استمرار عضويته.

اما بالنسبة الى ملاحظاتنا وتوصياتنا عن النظام الداخلي لمجلس النواب فهي كالأتي:

أولا– ان المادة (٢٠) من النظام المذكور والتي تناولت مبدأ الحصانة كان من المفترض ان توضح تفصيلات واجراءات وكل ما يتعلق بالموضوع الا انها كانت مقتبسة من نص المادة ٦٣ من الدستور ولم تاتي بشيء جديد.

ثانيا– لم يتم تحديد الاجراء الواجب اتباعه بعد ان تصل هذه الطلبات الى رئيس المجلس فاجتهد المجلس بتشكل لجنة من المختصين القانونيين وبالتنسيق مع اللجنة القانونية داخل البرلمان للنظر في هذه الطلبات والوصول الى رأي موحد بخصوصها ومن ثم عرضها على هيئة الرئاسة، والحقيقة نرى إن يتم النص على اللجنة المختصة بالنظر في طلبات رفع الحصانة في النظام الداخلي وتكون إما اللجنة القانونية كما في اغلب البرلمانات العربية وهو النهج الذي سار عليه مجلس النواب ولكنه اجتهد أكثر وجعل لجنة رفع الحصانة منبثقة عن اللجنة القانونية وهذا وضع مرتبك والأجدر في رأينا ان يضاف اختصاص الحصانة البرلمانية الى اختصاصات اللجنة القانونية واذا رغب مجلس النواب في الخروج عن النهج السابق فالوضع الصحيح حسب ما نراه ان ينص على دراسة طلبات رفع الحصانة في لجنة شؤون الاعضاء وتطوير العمل البرلماني وهي من بين اللجان الدائمة التي حددتها المادة (٧٠) من النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي ومن خلال قراءة اختصاصات هذه اللجنة فنرى انه من الأنسب ان تختص هذه اللجنة بالنظر في طلبات رفع الحصانة باعتبار ان الحصانة تكاد تكون من أهم وأدق شؤون الأعضاء.

ثالثا– على الرغم من تحدد المدة الزمنية اللازمة التي على اللجنة تقديم تقريرها بهذا الشأن الا ان اللجنة المذكورة لم تلتزم بهذه المدة مما دفع بعض النواب الى التذمر والتشكيك في رغبة المجلس بعدم رغبته في رفع الحصانة وعليه نأمل النص في النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي على تحديد المدة اللازمة لدراسة طلبات رفع الحصانة وكذلك الإجراء المترتب في حال عدم صدور قرار اللجنة في الوقت المحدد لها ويكون النص كالأتي: }أنه ويعتبر بمثابة إذن عدم إصدار المجلس أو الرئيس قراره في طلب الإذن خلال أسبوعين من تاريخ وصوله إليه{.

رابعا- ان يتم النص على طبيعة عمل هذه اللجنة حيث لم يتم تحديد ذلك ونرى بان يتم النص بهذا الشأن على إن لا تبحث في موضوع الوقائع المنسوبة إلى العضو بحثا قضائيا ليبين الإدانة أو البراءة وإنما يفحصها فحصا قانونيا للتأكد فقط من كون الاتهام جديا أو كيديا وليد دوافع أو أغراض انتقامية تهديديه فان ظهر للمجلس جدية الاتهام وجب عليه رفع الحصانة البرلمانية عن عضو البرلمان.

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(١) د.ادمون رباط، نظرية الحصانة النيابية في القانون الدستوري اللبناني، بحث منشور في مجلة العدل (مجلة نقابة المحامين)، العدد الاول (تشرين الاول)، بيروت ١٩٦٧م: ص١٣، ود.السيد صبري ود.محمود عيد، بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، لسنة ١٩٤٤: ص١٤١.

(٢) عبده عويدات، النظم الدستوريه في لبنان والبلاد العربية والعالم، منشورات عويدات، بدون تاريخ: ص١٠٤.

(٣) د.السيد صبري ود.محمود عيد، مصدر سابق: ص١٤٥.

(٤) الحصانة البرلمانية، مصدر سابق، وعامر عياش عبد الجبوري، الحصانة البرلمانية، رسالة دكتوراه مقدمة الى كليه القانون جامعه بغداد، ١٩٩٥: ص١٣.

(٥) بسبب نشوء انظمه دستوريه من عهد بعيد في مصر، على الرغم من تاكيد بعض الكتاب في مصر على ان نقطه الانطلاق التي يمكن منها دراسه التطور الدستوري المصري تبدأ منذ قيام الدستور عام ١٩٢٣ عامر عياش مصدر سابق.

(٦) الحصانة البرلمانية: مصدر سابق.

(٧) د.حنان القيسي، مصدر سابق وعامر عياش، مصدر سابق: ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٨) الحصانة البرلمانية: مصدر سابق.

(٩) د.مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري، المبادىء العامة والدستور المصري، ط٢، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٢: ص٤٩٩.

(١٠)الحصانة البرلمانية: مصدر سابق.

[١١] د.ادمون رباط، مصدر سابق: ص١٨.

[١٢] د.عبد الفتاح ساير داير، القانون الدستوري، ط١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٩م: ص٥٨٠.

[١٣] د.ادمون رباط، مصدر سابق: ص١٩.

[١٤] عبده عويدات، مصدر سابق: ص١٠٥

[١٥] د.السيد صبري ود.محمود عيد، مصدر سابق: ص١٨١.

[١٦] ويعني مبدا المساواة ان لا يفرق القاون بين الافراد برغم اختلافهم في الدين والأصل فلا يحرم احد أو طائفة من الناس شيئا من الحقوق المدنية والسياسية، ولا يقيل احدا من الواجبات والتكاليف العام هاو يضعه في أي الامرين موضعا خاصه بل يعد الجميع في ذلك بمنزلة السواء ويعرف ايضا بانها تتضمن افتراض التساوي بين الإفراد في أهليه احتساب الحقوق التي يحميها القانون، اي حماية ما يتمتع به الإفراد من مزايا بالكيفية والقوه نفسها د.وحيد رافت ود.وايت ابراهيم، القانون الدستوري، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٣٧م: ص٦٣٤، ود.مصطفى كامل، مصدر سابق: ص٣٨١.

[١٧] د.ادمون رباط، مصدر سابق: ص١٥.

[١٨] ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير واساس البلاغة، تصنيف وإعداد الطاهر احمد الزاوي، المجلد الاول، دار الفكر العربي، ط٣، بيروت، بدون تاريخ: ٦٥٧/١.

[١٩] القاضي سالم روضان الموسوي، الآثار القانونية للحصانة البرلمانية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.airssforum.com

[٢٠] يوسف زينل، ما هي الإجراءات المتبعة لرفع الحصانة عن النائب البرلماني؟ من منشورات شبكة المعلومات العالمية (الانترنيت www.nuwab.gov.bh .

[٢١] الحصانة البرلمانية، دراسات وبحوث من موقع مجلس الأمة، الكويت، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.maglesalommah.net ود.حنان القيسي الحصانة البرلمانية في العراق http://www.afaqiraq.org/afaq/modules.ph.

[٢٢] القاضي سالم روضان، مصدر سابق.

[٢٣]طارق حرب، متى ترفع الحصانة عن عضو مجلس النواب، من منشورات شبكة المعلومات العالمية الانترنيت www.alsabah.com .

[٢٤]انظر في الفصل الثامن عشر المسمى بالإجراءات الانضباطية من النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي جمله من الاجراءات بحق العضو الذي يخل من النظام.

[٢٥]د.أكرم عبد الرزاق المشهداني، تطبيق قانون الحصانة البرلمانية للنواب، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.alsabah.com.

[٢٦]الحصانة البرلمانية، مصدر سابق.

[٢٧]د.حنان القيسي، مصدر سابق.

[٢٨]السيد صبري، مصدر سابق: ص١٢٠.

[٢٩]الرئيس الطالباني يطالب برفع الحصانة عن العاني، منشور في شبكة المعلومات العالمية www.aawsat.com .

[٣٠]حالات رفع الحصانة عن بعض النواب، من منشورات شبكة المعلومات العالمية http://ar.aswataliraq.info .

[٣١]الرئيس الطالباني يطالب برفع الحصانة عن العاني، مصدر سابق.

[٣٢]طارق حرب، رفع الحصانة يتطلب موافقة الاغلبية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية http://ar.aswataliraqinfo.

[٣٣]وكذلك مجلس النواب يقرر تشكيل لجنة قانونية مختصة للنظر في طلبات رفع الحصانة عن بعض النوابعن رفع الحصانة البرلمانية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.sotaliraq.com/iraqnews.

[٣٤]انور الخطيب: الاصول البرلمانية في لبنان وسائر البلاد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، بدون سنة نشر، مصدر سابق: ص٤٥٣.

[٣٥]هاني خير، دراسات تشريعيه لمجلس الامة في تفسير احكام النظام الداخلي لمجلس النواب، الجزء الاول، عمان، ١٩٨٧: ص٢٥٠.

[٣٦]انور الخطيب، مصدر سابق: ص٤٥٠.

[٣٧]محضر جلسه مجلس النواب العراقي الدورة الإنتخابية الأولى السنة التشريعية الرابعة الفصل التشريعي الأول الجلسة رقم (١١) الخميس ١٤/ ٥/ ٢٠٠٩م من منشورات شبكة المعلومات العالمية
http://www.parliament.iq/Iraqi_Council_of_Representatives

[٣٨]ويتم الرجوع الى قانون العقوبات لمعرفة انواع الجرائم. الجناية هي جريمة المعاقب عليها بالاعدام أو السجن المؤبد أو السجن المؤقت اكثر من خمس سنوات على وفق المادة ٢٥ من قانون العقوبات رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ اما الجرائم من نوع الجنح والمخالفات فهي الجرائم المعاقب عليها باقل من العقوبات المذكورة. ومن امثلة جرائم الجنايات الواردة في القانون جرائم تزوير المحررات الرسمية وجرائم الرشوة وجرائم الاختلاس وجرائم سرقة اموال الدولة وجرائم الاضرار بأموال الدولة عمداً وغير ذلك. طارق حرب، متى ترفع الحصانة عن عضو مجلس النواب، مصدر سابق، د.شيماء عطاالله، الحصانة الموضوعية، من منشورات شبكة المعلومات
http://faculty.ksu.edu.sa/shaimaaatalla/Pages/forum.aspx

[٣٩]وقد حددت المادة (١/ب) من قانون اصول المحاكمات الجزائية ٢٣ لسنة ١٩٧١ بقولها: {تكون الجريمة مشهودة إذا شوهدت حال ارتكابها أو عقب ارتكابها ببرهة يسيرة أو إذا تبع المجني عليه مرتكبها اثر وقوعها أو تبعه الجمهور مع الصياح أو إذا وجد مرتكبها بعد وقوعها بوقت قريب حاملا آلات أو أسلحة أو أمتعة أو أوراقا أو أشياء أخرى يستدل منها على انه فاعل أو شريك فيها أو إذا وجدت به في ذلك الوقت آثار أو علامات تدل على ذلك}.

[٤٠]طارق حرب، متى ترفع الحصانة عن عضو مجلس النواب: مصدر سابق.

[٤١]حالات رفع الحصانة عن بعض النواب: مصدر سابق.

[٤٢]نور الخطيب، مصدر سابق: ص٤٦٢.

[٤٣]خالد علي احمد، مصدر سابق.

[٤٤]د.شيماء عطا الله، مصدر سابق.

[٤٥]عامر عياش، مصدر سابق: ص١٥٩.

[٤٦]د.شيماء عطاالله: مصدر سابق

[٤٧]د.شيماء عطاالله: مصدر سابق.

(48)القاضي سالم روضان، مصدر سابق.

المصادر

١. د.ادمون رباط، نظرية الحصانة النيابية في القانون الدستوري اللبناني، بحث منشور في مجلة العدل (مجلة نقابة المحامين)، العدد الأول (تشرين الأول)، بيروت، ١٩٦٧م.
٢. أنور الخطيب: الأصول البرلمانية في لبنان وسائر البلاد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، بدون سنة نشر، مصدر سابق.
٣. ود.السيد صبري ود.محمود عيد، بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، ١٩٤٤م.
٤. عامر عياش عبد الجبوري، الحصانة البرلمانية، رسالة دكتوراه مقدمة الى كليه القانون جامعة بغداد، ١٩٩٥م.
٥. د.عبد الفتاح ساير داير، القانون الدستوري، ط١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٩م.
٦. عبده عويدات، النظم الدستورية في لبنان والبلاد العربية والعالم، منشورات عويدات، بدون تاريخ.
٧. د.مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري، المبادئ العامة والدستور المصري، ط٢، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٢م.
٨. هاني خير، دراسات تشريعيه لمجلس الأمة في تفسير إحكام النظام الداخلي لمجلس النواب، الجزء الأول، عمان، ١٩٨٧م.
٩. د.وحيد رأفت ود.وايت إبراهيم، القانون الدستوري، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٣٧م.

المعاجم اللغوية:

١. ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، تصنيف وإعداد: الطاهر احمد الزاوي، المجلد الأول، دار الفكر العربي، ج١، ط٣، بيروت، بدون تاريخ.

منشورات شبكة المعلومات العالمية:

١. د.أكرم عبد الرزاق المشهداني، تطبيق قانون الحصانة البرلمانية للنواب، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.alsabah.com .

٢. منمنشورات شبكة المعلومات العالمية www.aawsat.com .

٣. الحصانة البرلمانية، دراسات وبحوث من موقع مجلس الأمة، الكويت، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.maglesalommah.net.

٤. ود.حنان القيسي الحصانة البرلمانية في العراق
http://www.afaqiraq.org/afaq/modules.ph

٥. خالد أحمد علي، الحصانة البرلمانية للنواب- شروطها وحدودها، من منشورات شبكة المعلومات العالمية http://www.nuwab.gov.bh/

٦. القاضي سالم روضان الموسوي، الآثار القانونية للحصانة البرلمانية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية www.airssforum.com

٧. شيماء عطاالله، الحصانة الموضوعية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية، http://faculty.ksu.edu.sa/shaimaaatalla/Pages/forum.aspx

٨. طارق حرب، متى ترفع الحصانة عن عضو مجلس النواب
www.alsabah.com

٩. طارق حرب، رفع الحصانة يتطلب موافقة الاغلبية، من منشورات شبكة المعلومات العالمية http://ar.aswataliraqinfo

١٠. يوسف زينل، ما هي الإجراءات المتبعة لرفع الحصانة عن النائب البرلماني؟ من منشورات شبكة المعلومات العالمية الانترنيت www.nuwab.gov.bh .

١١. جلسة مجلس النواب العراقي **الدورة الإنتخابية الأولى السنة التشريعية الرابعة الفصل التشريعي الأول الجلسة رقم (١١) خميس ١٤/ ٥/ ٢٠٠٩م** من منشورات شبكة المعلومات العالمية:
http://www.parliament.iq/Iraqi_Council_of_Representatives.php?name

التشريعات:

١. دستور جمهورية العراق الدائم الصادر عام ٢٠٠٥.
٢. قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية الصادر عام ٢٠٠٤.
٣. الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦ المعدل عام ١٩٤٧.
٤. دستور مصر الصادر عام ١٩٧١.
٥. دستور البحرين الصادر عام ٢٠٠٢.
٦. الدستور الكويتي الصادر عام ١٩٦٢.
٧. دستور الجمهورية اليمنية الصادر عام ١٩٩٤.
٨. دستور المملكة المغربية لعام ١٩٩٦.
٩. دستور الإمارات العربية المتحدة الصادر عام ١٩٧١.
١٠. الدستور الجزائري الصادر عام ١٩٩٦.
١١. دستور دولة قطر الصادر عام ٢٠٠٣.
١٢. دستور الولايات المتحدة الأميركية الصادر عام ١٧٨٧.
١٣. الدستور الفرنسي الصادر عام ١٩٥٨.
١٤. دستور المملكة الأردنية الهاشمية الصادر عام ١٩٥٢.
١٥. النظام الداخلي لمجلس النواب العراقي الصادر عام ٢٠٠٧.
١٦. اللائحة الداخلية لمجلس الشعب المصري ١٩٧٩.
١٧. اللائحة الداخلية للمجلس الوطني في البحرين ١٩٧٣.
١٨. قانون أصول المحاكمات الجزائية العراقي رقم ٢٣ لسنة ١٩٧١ المعدل.
١٩. قانون العقوبات العراقي رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ المعدل.

قراءة جديدة لثورة العشرين العراقية
دراسة في الأسباب والنتائج

م.د. طالب بحر فياض البدراني

كلية الإعلام - قسم الإذاعة والتلفزيون

المقدمة

يتناول هذا البحث المسببات التي أدت إلى قيام ثورة العشرين العراقية الكبرى. ويعود اختياري إلى هذا الموضوع لأسباب عدة يقف في مقدمتها ان الثورة ما زالت تلهم ابناء العراق دروساً وعبر في الوطنية ومقارعة المستعمر وعدم الرضوخ الى ارادته، باستلاب البلد استقلاليته وارادته.

ويتكون البحث من ثلاث مباحث، اهتمت بدراسة الأوضاع عشية الثورة، والأسباب غير المباشرة التي تسببت في قيامها، فضلاً عن الأسباب المباشرة التي كانت النقطة الجوهرية في التصدي للسيطرة البريطانية البغيضة على العراق.

ان ثورة العشرين العراقية ظلت نبراساً وهاجاً للحركات والانتفاضات التي شهدتها الأقطار العربية الأخرى، كما كان لها الدور الأساس في الأحداث التي جرت عام (١٩٤١م) المعروفة باسم (انتفاضة مايس) وفي قيام ثورة ١٤ تموز (١٩٥٨م) في العراق التي اطاحت بالنظام الحكمي الملكي.

اهمية البحث.

ان ثورة العشرين انطلقت بطريقة عفوية من دون تنظيم سياسي أو توجيه مركزي من جهة أو فصيل بعينه فقد كانت صرخة مدوية زعزعت كيان اعتى وأضخم استعمار عرفه القرن الماضي واول صدام بين جماهير تكاد لا تملك السلاح وبين جيش من اقوى الجيوش آنذاك. لقد كانت ثورة العشرين هي ثورة الفلاحين والبسطاء على الظلم، بالرغم من التعتيم على الثورة وقادتها الا انها اعتبرت منعطفاً هاماً في الحياة السياسية العراقية آنذاك وبجوهرها اجبرت الامبراطورية البريطانية على اعادة التفكير بسياستها ليس تجاه العراق فحسب وانما تجاه المنطقة والمستعمرات البريطانية ولهذه الاسباب لابد من ان تكتب وتبحث في جوهر ودوافع (الثورة العراقية الكبرى) التي هي وحدها غيرت مسار التاريخ السياسي للعراق فراحت بريطانيا تعيد حساباتها بعد ادراكها أن الشعب العراقي بكل طوائفه تواق الى الحرية والاستقلال. ان نتائج ثورة العشرين اثرت بشكل ملحوظ على عقود من التاريخ السياسي للعراق والفهم لطبيعة ومزاج العراقي الذي سرعان ما ينتفض اذا وقع عليه ضيم أو استلب منه حريته واستقلاله... ان الحضارة دورة تكتمل فيعاد تشكيل عناصرها من جديد واول هذه

العناصر تكرر في هذا الجانب أو ذاك واليوم ارى ان ثورة البسطاء والفلاحين تعطي مثلا للتلاحم امام المحن فالثورة عندما اندلعت في الفرات الاوسط ساندها بتلقائية العراقي في الشمال والغرب وضرب مثلا في الوطنية.

مشكلة البحث والحاجة اليه.

مضى على الثورة ما يقرب من تسعة عقود ولا يزال موضوعها بكراً اي ان الباحثين سردوا احداث الثورة لكنهم لم يبحثوا في عناصرها وجذورها التأريخية والوطنية والقومية ولم يتعمقوا في فهم اسرارها ومقوماتها بامعان ما سيؤدي بنا الى فهم حقيقي لتركيبة هذا الشعب الذي يؤكده الحديث النبوي الشريف (اذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالسهر والحمى)... ان انعكاس ثورة العشرين ودروسها على الواقع الراهن وما سبقه مفيد وعميق لانه كان احد الاسباب لصياغة عقد اجتماعي متكامل لمجتمع عراقي متجانس يواجه التحديات نفسها أو الاستجابة لذلك التحدي نفسه. الحاجة اليوم الى دراسة جذور وتأثيرات الثورة مهمة ومطلوبة في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخ الامة. لان ما يواجه العراق اليوم من تحد ربما هو نفسه الذي كان سائداً قبل عام ١٩٢٠ واليوم اذ نخوض في موضوعة ثورة العشرين وجوهرها فهو دعوة لفهم عواملها ووحدتها ومسبباتها عندما انطلقت الرميثة لتضرب في الانبار والموصل وسائر مدن العراق... ان الخوض في (الثورة العراقية الكبرى) هو فتح الباب امام العراقيين للعودة الى دروس الثورة ومفاهيمها واهدافها.

اهداف البحث وحدوده.

عندما خضت في موضوعات الثورة: الاسباب والنتائج والتأثيرات، توخيت ان يكون بحثي المتواضع لإظهار الآتي:

١. ان الاستعمار مهما طال أمده وتعددت ادواته الاجرامية فإنه زائل لا محال وتجارب الشعوب عبر التاريخ اذ ان الوطن المغتصب يعود الى احضان مواطنيه وترتفع فيه رايته.
٢. ان اعتى قوة في العالم لا تستطيع استلاب حرية الاوطان واستقلالها ولابد من ان يأتي اليوم الذي يهرب فيه الغاصب أو الغازي ويعي الدرس.

٣. ان لحمة الشعب اذا ما بنيت على اساس المواطنة والوطن فانها هي التي تنتصر.
٤. ان دماء الشهداء غالية فهي تبقى نبراساً للاجيال تلهمها المفاهيم والتقاليد ودروس الحفاظ على الاوطان.
٥. ظهرت بعض الكتب والبحوث عن الثورة التي لا ترتقي الى مضمونها واهدافها وتضحياتها الامر الذي يتطلب من الباحثين اظهار عمق الثورة وقوتها وهذا احد اهداف بحثي.
٦. ان الزعم بان ثورة العشرين كانت (ثورة فراتية بحتة) يسيء اليها اكثر مما ينفعها وان الادعاء انها قامت على اكتاف قبيلة واحدة يعد ضرباً لها وهذا هو احد اهداف البحث لإظهار حقائق مهمة بان الثورة كانت ثورة كل العراقيين.

اما حدود بحثنا فهي من الاوضاع قبل الثورة اي منذ انتهاء الحرب العالمية الاولى الى ما بعد الثورة.

أن هدف الكتابة عن ثورة العشرين العراقية تكمن في أن هذه الثورة لم تعطى ما تستحق من الأهمية التاريخية، كما هو شأن الثورات التاريخية التي شهدتها العالم، لذلك تغدو عملية تسليط الضوء عليها مسؤولية علمية وعملية في آن واحد، وهو ما توخيته في دراستي لها.

المبحث الأول
الأوضاع عشية الثورة

أولاً – الأوضاع الاقتصادية.

كان التأثير الاقتصادي للاحتلال الانكليزي يختلف في جنوب العراق عن وسطه وشماله، ويعود ذلك إلى طول المدة التي قضاها الانكليز في الجنوب من جهة، وإلى قوة نفوذهم هناك وما يتبع ذلك من استقرار من جهة أخرى(١).

فقد أدت العمليات العسكرية، أثناء الحرب العالمية الأولى، إلى زيادة تأزم الوضع الاقتصادي في العراق(٢).

وأدى انتقال الحكم من أيدي العثمانيين إلى الانكليز، إلى حدوث تبدلات جوهرية في حياة الناس، وفي القيم الاجتماعية والسياسية للأفراد.

ان ما يتعرض له التجار في دول العالم اثناء الحروب كان لها تأثيرها في العراق، فقد اجتاحت بغداد ازمة اقتصادية خانقة وغلاء فاحش في الاسعار وقد فعلت فعلتها بعد دخول بريطانيا العراق. فقد اختفت من الاسواق اغلب المواد الغذائية وارتفعت اسعارهة بشكل فاحش.

أما في المناطق التي تحتلها القوات البريطانية فقد فرضت أعمال السخرة المرهقة على المواطنين، وسيق عشرات الألوف من الشغيلة العراقيين لإقامة المنشات للمحتلين الانكليز، وأخرج الفلاحون من حقولهم والحرفيون من ورشاتهم بالقوة للعمل في ظروف قاسية جداً حيث استخدموا في إنشاء خط سكك الحديد بصرة– بغداد، وكانوا يعيشون في العراء وفي طوابير كبيرة واستخدمت القوة ضد من يرفض الخدمة في أعمال السخرة ومما زاد الوضع تعقيداً، كثرة الضرائب وإجراءات الاستيلاء والمصادرة والغرامات التي فرضتها الجيوش المتحاربة على المواطنين[٣].

فأدى التعسف ضد الفلاحين، وثقل الضرائب الحكومية إلى إرباك الحالة الاقتصادية بحيث لم تكن هناك أي أمكانية لتكوين اقتصاد مستقل لهم[٤].

كذلك ان شرايين التجارة الخارجية والشحن البحري كان مسيطراً عليها من قبل الانكليز منذ الاحتلال، وكان لهذا التسلط الانكليزي أثره في قتل المنافسة الأوربية الحرة، وتحطيم الشركات التجارية الوطنية مما دفع بالبرجوازية العراقية الناشئة إلى مقدمة قيادة الثورة سياسياً ومؤازرة الثوار في الريف[٥].

ثانياً- الأوضاع الاجتماعية.

رغم ان العراق لم يكن في حالة حرب مع بريطانيا قبل وبعد احتلاله المدن الا أن المحتل فرض قيوداً قسرية وصارمة وكبل البلاد بقوانين قيدت حرية الناس واقتصادهم وحركتهم ومنعت عنهم الكثير من المتطلبات، فكانت تمنع التجارة بين المدن واقامة الصلاة الجماعية والتجمعات الاسرية والسفر وحتى نقل الجنائز الى العتبات المقدسة أو اقامة التقاليد والافراح.

فقد استولى الجيش البريطاني على الكثير من البيوت والخانات والأماكن الأخرى في المدن والتي اتخذت مساكن ومواقع للجيش أبان دخوله العراق وبعد انتهاء الحرب ضلت

هذه الأملاك تحت سيطرة الجيش الأمر الذي أدى إلى استياء الملاكين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو من اليهود[٦].

وامتنع الجيش البريطاني من دفع اثمان تلك المساكن والخانات واستمر في اختزال الاراضي الزراعية والاراضي في المدن لاقامة المعسكرات والحاميات كما انه كان يقطع الطرق والجسور لصالح تحركات قواته كما انه منع اقامة مشاريع الاسكان وبناء المدن والقصبات وحارب طبقات المالكين لافقارهم ومحاربتهم والتأثير على معنوياتهم، وأن سياسية إسداء العون لشيوخ العشائر والمزارعين على حساب الملاكين خلق شعور الأسى في نفوسهم[٧].

وكان البريطانيون يفرضون العمل الإلزامي على الفلاحين الأمر الذي يؤدي إلى استيائهم فكانوا كثيراً ما يفعلون عن ذويهم ويبعدون عن بيوتهم، وكان العمال يسحبون بأعداد متزايدة من حقولهم وقراهم ومن بين أسرهم ليستخدموا في الأشغال العسكرية حتى أصبح مثل هذا العمل الإجباري من أهم الظلامات التي يشكو منها السكان ضد السلطات البريطانية[٨].

ثالثاً-الأوضاع السياسية.

لقد كانت فترة الاحتلال البريطاني أو فترة الحرب العالمية الأولى من أقسى الفترات التي مرت على العراق في تأريخه المعاصر إذ قاسى العراقيون من الطرفين المتحاربين الأتراك والانكليز الشيء الكثير[٩].

وكانت التصريحات والبيانات التي أصدرها الحلفاء وبريطانيا العظمى خلال الحرب مثل بيان الجنرال مود، وخطاب لويد جورج، والتصريح الانكليزي- الفرنسي، كلها أقنعت الموجودين في الداخل والخارج معاً برغم جهود الإدارة الملكية المعاكسة بأن أمانيهم القومية كانت موشكة على ان تتحقق على يد بريطانيا العظمى[١٠].

وفي العراق كانت البيانات والتصريحات أهم ما صدر عن المسؤولين الانكليز ويظهر ان بعض هذه التصريحات وان نسبت للعسكريين، فأنها كانت من صنع الساسة وصادرة عن علمهم، وبالرغم من صراحة بعض العهود التي منحها الانكليز للعراقيين وبالرغم من ان بعضها صدر في أيام السلم أي بعد الهدنة كما هي الحال في التصريح الانكليزي- الفرنسي، فأن الانكليز كما يظهر لم يكونوا جادين في منح العراق الاستقلال[١١].

وان هذا التصريح الانكليزي- الفرنسي، الذي صدر في ٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٨م، كان بمثابة تأييد لما كانت تتمناه شعوب هذه المنطقة، فقد اتفقت فرنسا وبريطانيا على ان تساعد الأهالي على تأليف حكومات وطنية في الشام والعراق وفي جميع البلاد التي حررها الحلفاء وان تعترف بها حين تأليفها والاّ تتدخلا في شؤنهما، إلا أنه سرعان ما تكشف زيف الوعود التي قطعها المستعمرون.

ان البلاغ الذي أذيع في ٣ مايس ١٩١٧ بأن بريطانية العظمى قد عُهد إليها بالانتداب على العراق قد زاد في الطين بله وساعدت على حماس الوطنيين الذين عرفوا ان بريطانيا العظمى لا تنوي ان تبر بوعودها[١٢].

فقاومت الجماهير الشعبية في العراق السياسة البريطانية منذ الأيام الأولى للعدوان البريطاني على العراق، فامتنعت عن دفع الضرائب، ورفضت بإصرار القيام بأعمال السخرة المفروضة عليها ولم تعترف بسلطة المحتلين في البلاد، ومن أهم ما حدث في هذا المجال، الانتفاضة التي اشتعلت في، النجف، والكوفة وابي صخير في تشيرين الاول والثاني عام (١٩١٧)، وانتفاضة النجف عام (١٩١٨)[١٣].

المبحث الثاني
الاسباب الخارجية الغير مباشرة

الاسباب الخارجية غير المباشرة:

لقد تضافرت عوامل عربية وأجنبية في انبعاث الروح الوطنية والقومية لدى الشعب العراقي نتيجة لتأثره بالمبادئ الوطنية الثورية التي كانت تهدف إلى الاستقلال ورفض الاستعمار بكل أشكاله حيث ساهم هذا الشعور بصورة غير مباشرة في قيام ثورة العشرين وتأتي هذه العوامل حسب الأهمية كما يلي:

أولاً- إصرار بريطانيا على حكم العراق حكماً مباشراً:

اتضح من أقوال المسؤولين البريطانيين ان بريطانيا لا تنوي التخلي عن حكم العراق مباشرة أو فرض الانتداب عليه على الأقل[١٤].

وان لفظة الانتداب لفظه بغيظه غير مألوفة في نظر الجمهور كما أكدت ذلك المس بيل التي كانت أحد أبرز أعضاء دار الاعتماد البريطاني في العراق، وكراهية الانتداب جاءت نتيجة ظروف طبيعية لما ولدته الأداة العسكرية الانكليزية نفسها في نفوس المواطنين من كراهية لهذه الإدارة ورغبة عارمة في التخلص منها(١٥).

وكان ولسن وزير الخارجية البريطاني يرى ويحبذ ان تقوم الدولة المنتدبة بتعيين شكل الحكومة المقبلة دون الرجوع إلى الرأي العام العراقي أو الاكتفاء بطبقة المتنفذين الذين ارتبطت مصالحهم بالسلطة المحتلة، وأن الحكومة البريطانية تأخرت في وضع أسس وشروط الانتداب على العراق وهذا ما أربك الإدارة المدنية في العراق لأنها لم تكن تعرف ماذا تعمل بعد إعلانها الانتداب والموقف الداخلي المترتب على هذا الإعلان فقد أثار هذا الإعلان هياج الرأي العام الداخلي وذلك بأعتباره دليلاً جديداً على أن بريطانيا لا تنوي ان تفي بوعودها الأولى مما اعتبروه استعماراً جديداً وتوسعاً استعمارياً باسم جديد وان العراقيين يأبون ان تقيد حريتهم يد أجنبية تحت أي اسم كان(١٦).

ويرد المستر لويد جورج رئيس الوزراء البريطاني بقوله: }أمن المعقول أننا بعد كل هذه الجهود التي قمنا بها نغادر العراق تاركين كل شيء خوفاً وسأماً من ثقل حملها؟. ومن هذا يظهر ان السياسة البريطانية في العراق كانت تستهدف البقاء في البلاد وان ثورة العشرين كانت من العوامل الرئيسية في تغيير هذه السياسة أو إكسابها مرونة أكثر من ذوي قبل على الأقل(١٧).

ثانياً- تأثير الثورة العربية في الحجاز لسنة ١٩١٦م:

أعلن الحسين بن علي شريف مكة الثورة على الدولة العثمانية في اليوم التاسع من شهر شعبان عام (١٣٣٤هـ) الموافق للعاشر من شهر حزيران سنة (١٩١٦م)، التي عملت بريطانيا على دعمها بكافة الوسائل(١٨).

وأطلق الشريف بنفسه في هذا اليوم الرصاصة الأولى على قلعة الأتراك في مكة إيذاناً بإعلان الثورة، وعزز الشريف حركته المنشورة إذاعته على الشعب العربي أتهم فيه الاتحاديون الخروج على الشريعة الإسلامية وقد استطاعت القوات العربية الثائرة ان تستولي بأقل من ثلاث شهور على جميع مدن الحجاز الكبرى باستثناء المدينة المنورة التي بقيت

تحاصرها حتى أواخر الحرب، ولم يلبث ان بويع الشريف حسين في كانون الثاني (١٩١٧م) ملكاً على العرب[١٩].

وكان لثورة الشريف الحسين صداها في العراق، بالرغم من ان السلطات البريطانية في الهند قد عمدت إلى أخفاء أخبارها في العراق، وكان هدفها من ذلك إخماد روح الاستقلال بين السكان العرب المحليين. ويظهر ان الكثيرين من المشتغلين بالحركة الوطنية في العراق كانوا يعدون شرفاء مكة أبطالاً قوميين يصلحون لقيادة البلاد العربية نحو الاستقلال وقد وصلت ثقة معظم العراقيين خاصة في بغداد والفرات الأوسط بهؤلاء الشرفاء لدرجة أصبح معها ترشيح الشريف حسين لعرش الحجاز مقبولاً.

وان انخراط عدد من الضباط العراقيين الهاربين من الجيش العثماني أو من الذين وقعوا أسرى بين الانكليز في ثورة الحسين كَّون منهم حلقة اتصال بين العاملين في ثورة الحسين وبين بعض المعنيين في الحركة الوطنية في العراق[٢٠].

ان المراسلات كانت على اتصال مستمر بين الشريف حسين من جهة وزعماء الحركة الوطنية في العراق من جهة أخرى، وكانت المناشير التي تصدرها الحكومة الشريفية تصل إلى العراق بصورة مستديمة، مما عمل على نشر الوعي الوطني والإحساس القوي بالاستقلال وضرورة الانفصال عن الدولة العثمانية ومن ثم الوقوف بوجه أي نفوذ أجنبي، فكان ذلك كله سببا لاختمار فكرة الثورة العراقية والتحضير لها[٢١].

ثالثاً- تأثير الثورة المصرية لسنة ١٩١٩م:

قامت هذه الثورة نتيجة لاستمرار الاحتلال البريطاني لمصر ولغرض الحماية عليها ولإشغال البريطانيين مناصب إدارية كبيرة في البلاد ويظهر ان هذا التذمر لم يقتصر على معظم سكان المدن المصرية بل امتد إلى الفلاحين الذين تضرروا كثيراً، وما لبث هذا التذمر ان تحول إلى ثورة نتيجة لرغبتهم في الحصول على الاستقلال[٢٢].

ان أنباء هذه الثورة التي قام بها الشعب المصري في وجه الاحتلال الانكليزي والأعمال الوطنية التي قام بها لمواجهة هذا الاحتلال، ألهبت الحماسة في نفوس العراقيين المثقفين وجعلتهم يفكرون في ضرورة الاستفادة من هذه الأحداث. وان للثورة المصرية أثراً مهماً في تحفيز العراقيين وثورتهم للمطالبة باستقلال العراق.

ان هذه الثورة كانت من بواعث اليقظة الفكرية، ونشر الوعي الوطني لدى العراقيين، فقد كانت الصحف المصرية التي تصل إلى العراق ذلك الوقت تطفح بأخبار الثورة المصرية، كقطع سكك الحديد وإطلاق النار على الجنود البريطانيين وهجوم المصريين على معسكرات الانكليز وأصبح شأن سعد زغلول الذي يترأس الثورة المصرية كما أصبح شأن الثورة نفسها، حديث الخاص والعام في العراق(٢٣).

ونلاحظ هناك تشابه قائم بين ثورة ١٩١٩م وثورة العشرين فرغم انعدام الارتباط التنظيمي بين الثورتين، فأنهما ارتبطتا من حيث السبب والنتيجة وحتى الأسلوب ارتباطاً عضوياً وضح بصورة عميقة أبعاد الحركة داخل المجتمع العربي ووحده الجدل فيه(٢٤).

فكان لها الأثر الكبير في تشجيع العراقيين على الثورة ضد البريطانيين وان إطلاع العراقيين على انتصارات المصريين قوي من عزائمهم فأخذوا يستخفون بالانكليز وبمقدرتهم الحربية وانتعشت الروح الوطنية انتعاشاً هائلاً(٢٥).

رابعاً- تأثير الحكومة الفيصلية في سوريا:

تأسست الإدارة الفيصلية في سوريا عام ١٩١٨ قبيل نهاية الحرب العالمية الأولى بعد اندحار الأتراك أمام جيوش الحلفاء وقد أسهم جماعة من العراقيين في إدارة حكومة فيصل هذه ويظهر ان العراقيين الموظفين في حكومة سوريا استفادوا من مراكزهم المهمة في تلك الحكومة فأخذوا يعملون على إدارة الحركات الوطنية الرامية لإنقاذ أجزاء من وطنهم من أيدي السلطات البريطانية التي كانت تسيطر على العراق حينذاك وان جمعية العهد في الشام كانت على صلة ببعض العاملين في الحركة الوطنية في العراق خاصة في الموصل وبغداد(٢٦).

وكان لهذه الحكومة أثر كبير في فتح الاتصالات والمخابرات بين سوريا والعراق حيث بدأت تصل العراق الصحف السورية ولاسيما جريدة (العقاب) لسان حال حزب العهد فيقرأها الجمهور سراً، ويطلع من خلالها على المواقف السياسية فيما يتعلق بالعرب.

وكان لهذا التبادل الصحفي دور كبير في إنعاش الشعور القومي وإنهاض الروح الوطنية(٢٧).

وكان لإرسال لجنة (كنك- كرين) إلى الشرق الأوسط للتحقيق في رغبة الأهالي عن الحكم الذي يختارونه لبلادهم، بداية العمل الإيجابي للعراقيين، حيث أنه نتيجة لوصول هذه اللجنة، أنعقد المؤتمر السوري وأعلن استقلال سوريا.

أما العراقيين الموجودين في سوريا فقد قرروا عقد مؤتمر عراقي في دمشق وأعلنوا فيه استقلال العراق من شمال الموصل حتى الخليج وأعلنوا أيضاً تأييد سوريا التام وإعلان اتحاد العراق معها اتحاداً سياسياً واقتصادياً[٢٨].

خامساً- تأثير الحركة الكمالية في تركيا (١٩١٩- ١٩٢١):

كان للأتراك بحكم الجامعة الإسلامية، وصلاتهم القديمة في العراق وبحكم العامل الجغرافي أيضاً نفوذ معنوي كبير في العراق، خاصة في المنطقة الشمالية منه وفي الموصل ومن هذا يظهر ان معونة الأتراك كانت مقتصرة على الأقسام الشمالية من العراق. وقد ساهمت هذه الجهات في الحركات السابقة لقيام ثورة العشرين التي قررت مصير العراق.

وان التأثير المعنوي لنجاح الكمالية كان كبيراً لا في العراق حسب بل في الشرق كله[٢٩].

وان الاتجاهات الانفصالية التي ظهرت في الأجزاء غير التركية من الإمبراطورية العثمانية، لم تخلوا من التأثير على الحركة القومية في العراق وسوريا، حيث ان الثورات التي حدثت في البوسنة وكريت من أجل الانفصال عن الدولة العثمانية والمطالبة بالإصلاحات واللامركزية في مقدونية، وثورة الدروز في حوران والعرب في شرق الأردن وطلب الالبانين في إجراء الإصلاحات المالية قد شجعت العرب بوجه عام طلب اللامركزية لأنفسهم[٣٠].

كذلك ان الموقف البريطاني في داخل العراق والإدارة العسكرية فيه وعدم رضا الأهالي أدى إلى رواج الدعاية التركية في العراق ومحاولات اتصال من بعض الزعماء العراقيين بتركية الكمالية وذلك لأن شخصية كمال أتاتورك قد أعجبت الكثير من العراقيين والسوريين على فترات طويلة بعد ذلك[٣١].

المبحث الثالث
الاسباب الداخلية المباشرة

الاسباب الداخلية المباشرة:

كانت هناك عوامل ومسببات داخلية عملت على قيام ثورة العشرين الكبرى، تلك الثورة التي أضرم نارها الفلاحون نتيجة لما لقوه من الظلم والاضطهاد وسلب الحريات.

وكان لهذه الثورة التي قامت بها كافة شرائح المجتمع العراقي أساليب مختلفة لقمع السياسة التعسفية للبريطانيين. وان من أهم الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المباشرة التي ساهمت في قيام الثورة هي كالأتي:

أولاً- الاسباب الاقتصادية:

١- ثقل الضرائب المالية واستنزاف ثروات البلاد:

القصد الاستعماري الذي رحت إليه بريطانية في إرسال جيوشها إلى العراق، في مطلع الحرب العالمية الأولى كان واضحاً من الوهلة الأولى، بسبب خيرات البلاد الوفيرة وموقعها السوقي النادر وكون العراق هو كندا الشرق، باعتباره مخزن الغلة في العالم، وكان يدور في خلد زعماء الاستعمار البريطاني إن ما حصلت عليه انكلترا إنما هو تأسيس سيطرتها على منابع النفط في العراق(٣٢).

هذا وان الإدارة البريطانية فرضت ضرائب ثقيلة على الشعب وتشددت بجمعها كما أنها زادت هذه الضرائب إلى ثلاث أضعاف عما كانت عليه قبل الاحتلال البريطاني(٣٣).

وقد ازدادت الضرائب المباشرة في المنطقة التي احتلها الانكليز للسنة المالية (١٩١٨-١٩١٩) بـ(١،٦٥) مرة بالنسبة لما كانت عليه في عامي (١٩١١- ١٩١٢) وارتفعت إلى أكثر من مرتين خلال السنوات (١٩١٩-١٩٢٠)، وفي سنة (١٩١٧-١٩١٨) بلغت واردات الإدارة المدنية (١٥٢٥٠) ألف روبية، منها (٧٩٥٠) ألفاً من الضرائب الزراعية، و(٦٧٥٠) ألفاً من الرسوم المختلفة، أما في سنة (١٩١٨-١٩١٩) فقد ارتفعت إلى (٢٩٣٠٠) ألف روبية، منها (٢١٧٥٠) ألفاً من الضرائب الزراعية، و(٦٥٠٠) ألف من الرسوم(٣٤).

ومن أجل استغلال ثروات البلاد واستعباد أهلها، عمدت حكومة الاحتلال البريطاني إلى السيطرة على جميع مرافق الحياة الاقتصادية كالسكك الحديد والموانئ والكمارك وإلى إقامة غرفة تجارة بريطانية فيه وقد عهدت جميع هذه المرافق إلى الانكليز

والهنود أو من سار في ركاب المحتلين من أبناء البلاد بينما بقي السواد الأعظم من الشعب مرضى الجسوم جياع البطون عراة الأبدان حفاة الأقدام(٣٥).

ولم يتضايق الشعب من ثقل الضرائب فحسب، بل أن تطبيق بعض القوانين اللامركزية في تقديرها وجباتها كان من عوامل التذمر والاستياء لا سيما وأن الناس لم يألفوا التدقيق في قضايا الضرائب في العهد العثماني.

ويرى رجل الأدب والسياسة البارز الشيخ محمد رضا الشبيبي أن الثورة العراقية وليد عاملين خطرين أولهما النفط والاستغلال الاقتصادي والثاني استنزاف جهود الفلاحين في ميدان الزراعة خاصة ومن هذه الناحية أدرك العراقيين أن حياتهم الاقتصادية والمعاشية مهددة بضرب من الضنك والفقر المدقع والعوز ولهذا تأثرت بهذه العوامل طبقة الزراع والفلاحين حتى حفزتها في ان تكون في طليعة القائمين بتلك الثورة المجيدة(٣٦).

٢- ارتفاع الأسعار وانخفاض مستوى المعيشة:

في أعقاب الاحتلال البريطاني للعراق حدث اختلال كبير في الحياة الاقتصادية للشعب العراقي، يضاف إلى ذلك أن الحرب العالمية الأولى قد أثرت على حياة العراق الاقتصادية تأثيراً بالغاً أدى إلى هبوط مستوى الإنتاج الزراعي وتدني مستوى التجارة الخارجية وكان حصيلة كل ذلك ارتفاع أسعار المواد الغذائية وبالتالي أدت بإجماع كل الأمور إلى فقر عموم الشعب وإثراء الإقطاعيين الكبار (٣٧).

فقد أدى هبوط الإنتاج الزراعي، وتوقف استيراد البضائع الصناعية إلى ارتفاع فاحش في الأسعار، حيث ارتفعت أسعار الأقمشة إلى ثلاث مرات، وازدادت أسعار الغزول (٢،٤) مرة والخيوط (٣) مرات والشموع (٤،٥) مرة، والإصباغ (٥) مرات وهكذا، كما ارتفعت أسعار المواد الغذائية ارتفاعاً فاحشاً، حيث ان رأس المال النقدي الحرفي تلك الظروف، دخل ميدان المضاربة، حيث أخذ يتحين الفرص للحصول على أرباح فاحشة(٣٨).

وان الصعوبات التي يتعرض لها جميع التجار في كل أنحاء العالم أثناء الحرب، قد فعلت فعلها في العراق، وتعرض التصدير مثلاً، لصعوبات ناشئة على قلة وسائل النقل ولم تتوفر وسائل النقل لتصدير الجلود والصوف والمواد الخام الأخرى التي تجمعت في بغداد قبل احتلالها والتي تمت بحاجة ماسة لها في الوطن.

والمستر ويلسن وكيل الحاكم الملكي البريطاني في العراق آنذاك يرى أن العوامل الاقتصادية الدولية وارتفاع الاسعار وآثار الحرب العالمية الاولى هي من عوامل الثورة العراقية، التي شارك فيها العراق بقية البلدان الأخرى، وأدى إلى إثارة سخط الناس، بعد ان تدهورت احوالهم المعاشية التي نسميها أحوال بعد الحرب(٣٩).

٣- احتكار قوت الشعب والسيطرة على التجارة:

لم يكتف الانكليز بما فعلوه بقوانين البلاد وعاداتها، فعمدوا إلى سلب الثروة من أبناء البلاد، ولا سيما المسلمين منهم، فاحتكروا الأقوات وابتاعوا بأبخس الأثمان، ثم باعوها باثمان عالية جداً، الأمر الذي أدى إلى حدوث مجاعة عامة. وأقاموا في دوائرهم موظفين من أراذل النصارى واليهود، حتى أراذل المسلمين، فكانوا عوناً على هتك حرمات الأعراض وأزعجوا العقائل في خدورهن، وابتزوا الأموال، وفعلوا المنكرات(٤٠).

وقد جاء في تقرير رئيس البنك الشرقي البريطاني رداً على بعض الأوساط البريطانية التي طالبت بسحب الجيوش من العراق حيث قال: }أن شركتنا تستحوذ على أكثر من عشرة ملايين باون من المستوردات العراقية وشركاتنا الأخرى تلعب الدور الأكبر في صادرات العراق التي نتوقع أن تأخذ بالازدياد{ هذا ما قاله رئيس البنك صراحة، مراعاة إلى استمرار الجيوش البريطانية في مقاومة الثورة العراقية.

٤- تعديات الجنود الانكليز:

لم يعر الانكليز اهتماماً للمشاعر القومية للمواطنين، بل تعمدوا إلى إهانة كرامتهم، فقد عمد الاحتلال بقسوة إلى تحطيم الآثار الثقافية العريقة التي لا تقدر بثمن. ولم يتورع الضباط عن ضرب الشيوخ والأطفال من العرب والأكراد على حد سواء(٤١).

وقد كتب (أ.ج.أيميليا نوف) في ذكرياته عن الحركات العسكرية للقوات الروسية في الجبهة التركية يقول، أن القوقاز الروس الذين دخلوا العراق، دهشوا من تصرفات الانكليز تجاه المواطنين العراقيين، فقد كانت معاملتهم شرسة جداً، بحيث كان الضباط يقتلون السكان المسالمين بمجرد عدم وقوفهم عند قدوم أولئك الضباط(٤٢).

وان من الأسباب المباشرة التي دعت البغداديين إلى الثورة هو استعمال العنف مع أهالي بغداد فقد كان جنود الاحتلال عندما ينزلون إلى الأسواق والشوارع ويرون الازدحام وأردوا فسح الطريق فأنهم يستخدمون اللكمات والكلمات البذيئة مع الناس.

ويبدو ان التعديات بلغت مداها حتى أضطر (وليم مارشال) القائد العام للجيش البريطاني في العراق ان يقدم اعتذاره عن أفعال الجنود الانكليز، وخلاصة ذلك أن الجنود الانكليز كانوا يعاملون أبناء الشعب في العراق معاملة العبيد[٤٣].

ثانياً- الاسباب السياسية:

من الاسباب أو العوامل السياسية التي لعبت دور كبير في اندلاع لهيب الثورة (الميري) المكان الأول بين الأنواع الأخرى من الأرض[٤٤].

وان من الحقائق المعروفة ان السلطات البريطانية ساعدت إلى حد كبير جداً على تدعيم النظام الإقطاعي في العراق، فعمدت في ظل الانتداب ان تكافئ المخلصين لها فوسعت عليهم واعفتهم من الضرائب وأعطتهم الأرض فنشأت طبقة من الإقطاعيين في محافظة ميسان (العمارة)، وواسط (الكوت)، والأنبار (الدليم)، بابل (الحلة) يتصرفون في مساحات من الأراضي لم يعهد العراق في دور من أدواره ان راها لفرد من أفرادها.

وهكذا كانت أراضي الموالين للحكم البريطاني تتسع على حساب الأراضي الاميرية، وأراضي المقاومين لهذا الحكم، فكان لترسيخ نظام المشيخية في العراق، وتوزيع الأراضي على المحسوبين والمؤيدين للسياسة الانكليزية وما أوجده ذلك من المنازعات المستمرة بين مختلف العشائر من أسباب نشوب الثورة[٤٥].

٦- أعمال السخرة:

كان البريطانيون يفرضون العمل الإلزامي على الفلاحين الأمر الذي يؤدي إلى استيائهم. ويعترف الجنرال هولدين بأن أشد ما كان أفراد العشائر يكرهونه هي السخرة المجانية التي كانوا يجبرون عليها، لصيانة سداد الفيضان أو للقيام ببعض الأشغال العامة. ويذكر هولدين بعد ذلك أن بعض الشيوخ الذين أعطتهم السلطة مالاً لقاء ما قامت به

عشائرهم في ميدان الأعمال العامة، غلبهم الهوى، فلم يؤدوا الأمانات إلى أهلها. لذلك أخذ أبناء العشائر يتبرمون من جراء حرمانهم أجر أتعابهم(٤٦).

أما في المناطق التي تحتلها القوات البريطانية فقد كتب (كورن يونك) وهو من اهم المستشاريين المدنيين في مجال الزراعة في هذا الصدد يقول: }لقد أرسلت وحدات متنقلة صغيرة، في المنطقة الممتدة من جنوب شط العرب حتى الفاو، لغرض جمع ألف رجل من مختلف القوى للخدمة في الجيش{. واستخدمت الإدارة العسكرية البريطانية أربعين ألفاً من المواطنين العراقيين في أعمال السخرة، إضافة إلى خمسين ألفاً آخرين كانوا يعملون لنقل المعدات الحربية كما استخدمت المواشي والسفن النهرية العائدة للسكان المحليين في أعمال النقل الحربي. واستخدمت القوة ضد من يرفض الخدمة في أعمال السخرة(٤٧).

ثالثاً- الاسباب الاجتماعية:

١- سوء الإدارة البريطانية:

لقد أجمع الكتاب والسياسيون الذين عنوا بتدوين تاريخ العراق القريب، وتاريخ ثورة العشرين بصورة خاصة من غربيين وشرقيين على أن سوء الإدارة البريطانية في العراق والتصرفات الخرقاء، التي كانت تصدر من الحكام السياسيين آنذاك سبباً مباشراً من أسباب نشوب الثورة وعاملاً هاماً في استنفار الشعور الوطني، ومضاعفة النقمة والاستياء من الحكومة المحتلة(٤٨).

حيث أن الأمور الإدارية أصبحت بيد ضباط عسكريين انتقلوا من الحكم العسكري إلى الحكم الملكي وكان هؤلاء ذو شراسة ولوثة انتقلوا من الخنادق إلى الكراسي الإدارية فساروا في الناس سيرة خشنة وساقوهم سوقاً عنيفاً، وصبوا التكاليف الثقيلة دفعة واحدة.

فكانت الترتيبات الإدارية كأوامر عسكرية جبرية لا تقبل التحويل والتبديل(٤٩). وكانت هذه الزمرة من الضباط والموظفين العسكريين والإداريين تلاقي أشهر الصعوبات والمشاق في إدارة شؤون البلاد ومما يزيد الطين بلة، عقلية وعادات الأهالي فمن جهة كل اللوم يقع على جهل الموظفين وعدم إلمامهم بشؤون الإدارة، ومن الجهة الأخرى على عقلية الاهالي وعاداتهم(٥٠).

وأغرب من هذا كله أن الحكام المذكورين ساروا وفق أنظمة وتعليمات وضعتها سلطات الاحتلال العسكرية والمدنية مع ان اتفاقات لاهاي لسنتي (١٨٩٩م/١٩٠٨م) تفضيان على الدول التي تحتل مملكة ما أن تتخذ كل الوسائل الممكنة لتطبيق القوانين المرعية الإجراء في تلك المملكة وقد انتشر تعيين الضباط العسكريين في المناصب السياسية حتى العراق بأسره. وأصبح مصدر خطر عظيم[٥١].

ان أولئك الضباط الشبان ممن نيطت بهم الواجبات الإدارية لم يكونوا بشاعرين أحياناً أن العربي كغيره من الشرقيين يتطلب وقتاً كبيراً ليصل إلى النقطة المنشودة، وأن الصبر مفتاح الفرج، فكان هؤلاء الوجهاء ومن علت به السن يضيقون ذرعاً مما يلاقونه من عدم احترامهم[٥٢].

وكانت لهؤلاء خبرات متفاوتة تبعاً للمدة التي مارسوا فيها اصطناع الطرائق الهندية، ومنهم من كان على خط كبير من الكفاية والمقدرة إنهم رجال ألفوا النمط المركزي المستقر في الإدارة، النمط الذي يتميز بشدة التمسك بالتعليمات و(الروتين) الحكومي[٥٣].

يضاف إلى ذلك ان الانكليز قاموا باحتكار الوظائف ففي ١١ أب من سنة ١٩٢٠م، بلغ عدد موظفي الدرجة الأولى في الإدارة المدنية (من الذين تجاوزت رواتبهم ستمائة روبية شهرياً) (٥٣٤) موظفاً، كان من بينهم (٥٠٧) بريطانيون و(٧) هنود و(٢٠) من أهل البلاد فقط لذلك فأن استخدام عدد كبير من الموظفين في الإدارة من البريطانيون وهنود. مما أوغر صدور العراقيين الذين كانوا يعتقدون أنهم أحق من الأجانب[٥٤].

٢- سياسة التجزئة والتفريق:

اتبعت السلطة البريطانية في بعض الأحيان سياسة فرق اقتصد في إثارة الخلاف بين رؤساء القبائل من أجل خلق المشاحنات بين أفراد القبيلة الواحدة وبالتالي أدى إلى انتشار الشقاق والنفاق بين رؤساء القبائل الأمر الذي أدى إلى خلق نوع من السخط والتذمر.

وقد جاء ذلك واضحاً في أحد التقارير الرسمية تلك السياسة التي انتهجتها السلطة المحتلة في التفرقة بين أبناء الشعب الواحد. وقد جاء في هذا التقرير صراحة: }ان طريقة التفرقة التي نسير عليها تعني القضاء على النظام القبلي وهذه الوسيلة هي الوحيدة التي تساعدنا على السيطرة في الوقت الحاضر{[٥٥].

وتعتبر سياسة زرع الشقاق بين القوميات والقبائل والأديان، من أهم مظاهر السياسة البريطانية، حيث عللت (بيل) أسباب دمج منطقة اليزيدين بجبل سنجار في العراق، بأن سكان هذه المنطقة كانوا يكنون العداء المستحكم للعرب. وأستغل المحتلون الخلافات بين رؤساء القبائل وأفرادها لتثبيت سيادتهم عليها(٥٦).

٣- تقريب بعض الشيوخ والمتنفذين على حساب البعض الأخر:

لقد عملت الحكومة البريطانية على تقريب زمرة من الأغنياء والمتنفذين عرفوا بالتزلف إلى القوات المحتلة. وقد أقنع هؤلاء السلطة المحتلة بأن الجمهور في قبضتهم ورهن أشارتهم وأن يسيرونه كيف يشاؤون(٥٧).

وهم يفتخرون بتطبيق رغائب الحومة مهما كان نوعها، فلقيت هذه الوساوس صدوراً رحبة في دوائر المحتلين، لأنها تقتضي تخفيف عبء النفقات عن كاهل دافع الضريبة البريطاني، فلا حاجة إلى حامية كبيرة في بلاد يضعها أشراف أبنائها في قبضة الحكومة المحتلة عن طيبة خاطر، وقد غاب عن بال السلطة أن الرأي العام غير مرتاح لتقرب أولئك المتزلفين منها، وأن له مقاصد ومآرب غير مقاصدهم ومآربهم، وأنه يقول واضح- بات ينشد الاستقلال، ويحلم بالحرية(٥٨).

وليت المتزلفين وقفوا عند حد في حيلهم ووسائلهم فأن بعضهم لم يقتصروا على اكتساب عطف السلطة عليهم، وقبولها مراسيم العبودية منهم بل أنهم عمدوا إلى الوشاية والسعاية بالناس، فأشاروا بنفي هذا وحبس ذاك(٥٩).

وقالت المس (بيل) في مذكرتها التي رفعتها إلى حكومتها البريطانية في شباط ١٩١٩، وهي تتعرض هذه الحوادث:

}وقبل ان نختم هذا السجل العجيب نقول: ان الأشراف الذين وقعوا على العريضة المضادة للعريضة الثانية- التي طالت فيها الأهلون إنشاء حكومة عربية مستقلة- قالوا لوكيل الحاكم الملكي العام: أن الكتلة المعارضة للانكليز لا تزال تبث دعاية قوية ضدهم في المقاهي، وطلبوا إلى بعض الزعماء أنهم خطراً لا على الحكومة البريطانية حسب، بل على كيان العراق وسلامته، وقد تبقى مثلاً على هؤلاء الزعماء{(٦٠).

٤- تأييد رجال القبائل للثورة:

أدى حاجة الجيش المحتل إلى المنتوج الزراعي المحلي، مهما بلغت أثمانه، إلى تجمع ثروات طائلة بأيدي بعض العراقيين، الذين يحفزهم الطموح إلى الحرية إلى البذل في سبيلها، فاستعان بعض القبائل بهذه الثروة الطائلة وبأسعار الحبوب الفاحشة على شراء العتاد، والسلاح، والبذل بسخاء في سبيل تحرير البلاد من الهيمنة الأجنبية.

يضاف إلى ذلك أن القبائل في العراق كانت تتمتع بنفوذ واسع واستقلال غير منكور مدة حكم الأتراك العثمانيين، وكانت كل قبيلة تخضع إلى رئيس تحكمه في أمورها وقت السلم وتسير تحت قيادته وقت الحرب، فلما احتلت الجيوش البريطانية العراق، خضعت من هذا النفوذ، وقضت على هذا الاستقلال، وقربت البعض من السراكيل والفلاحين، للقضاء على السلطان الذي كان يتمتع به الرؤساء مدة حكم العثمانيين.

هذا إلى الاهانات التي كان الضباط البريطانيون يعتمدون توجيهاً إلى هؤلاء الرؤساء، أمعاناً في خصر شوكة نفوذهم، وكَلمْ صدورهم، والحط من مقامهم(٦١).

ويذكر عبد الرزاق الحسني في كتابه، تاريخ الثورة العراقية، أن الزعماء الذين يقصدون البلدة لمقابلة جناب الحاكم السياسي فيها يضطرون إلى الترجل والمشي على الأقدام مدة ربع ساعة تقريباً وكثيراً ما كان يترفع الميجر عن مقابلتهم في ساعة وصولهم فيضطرون إلى الانتظار عدة ساعات وقد يباتون الليلة وأحياناً الليلتين لمواجهة الحاكم بدون جدوى فأي تأثير يجب أن تؤثر هذه السياسة الهوجاء في نفوس هؤلاء الأباة(٦٢).

ان القبائل العراقية وخاصة قبائل الفرات الأوسط بقيت فترة من الزمن وهي معتزة ببأسها وعروبتها فلم تصل إليها يد السلطة ولم تؤثر فيها الدعايات المضرة، وقد نستنتج عن هذا الوضع أن بسط رؤوساء القبائل سلطانهم الواسع على أصقاع شاسعة وحصلوا على ثروات وأطيان كبيرة ودانت لنفوذهم الأفراد والجماعات فأصبحوا يتمتعون بنفوذ وجاه لا يدانيهما نفوذ وجاه، وكانت تتجنب إثارة أفكارهم وتبعد عن كل ما يسبب تحريكهم(٦٣).

وبذلك يمكن أن توصف عشائر العراق على وجه العموم بالحرص والشموس والعنف، لكنها لا تبدى ما تأصل في نفسها أو تجتري إن اتصلت أو احتكت بدولة لها من القوة والأبد ما يفوق قوتها وأيدها.

وان نوعاً من الإحساس بقضية العراق العامة، ذلك الإحساس الذي تعدى حدود الاهتمام بمشكلات القبيلة ومنازعاتها المحلية إلى الاهتمام بمصلحة الوطن عامة، أخذ خلال فترة ثورة العشرين يجد طريقه إلى نفوس الكثير من أفراد القبائلوخاصة طبقة الزعماء منهم مما دفعهم إلى المشاركة في الثورة(٦٤).

٥- تأثير الجمعيات والأحزاب السرية ودورها في الحركة الوطنية:

إن الجمعيات والأحزاب السياسية السرية التي عملت في العراق أبان الاحتلال البريطاني كان لها الأثر البالغ في إذكاء الروح الوطنية، وتطوير مشاعر الناس نحو الاستقلال والحرية.

فبينما كانت الكتلة الوطنية السورية تنتظر المساعدة من انكلترا أو مصر ومكة وحتى من فرنسا، كانت الكتلة العراقية، ترى عدم الالتجاء إلى أية مساعدة أجنبية حذراً من أن تكون في طلبها المساعدة قد استبدلت سيداً بآخر.

وتألفت مجموعة من الجمعيات منها جمعية حرس الاستقلال التي تألفت عام (١٩١٩م) وحين تشكلت فروع لها في الموصل وديالى، قرر القائمون عليها فتح فروع أخرى في كربلاء والنجف والمنتفك(٦٥).

وتألفت جمعية سرية أخرى باسم (جمعية الشبيبه) ولكن أعضاء هذه الجمعية لم يكونوا مدربين على القيام بالأعمال السياسية وكانت بينهم وبين أكبر مؤسسي الحرس علاقات ودية حسنة جداً حملت رجال الحزبين على تبادل الثقة وأفضت في الأخير إلى اندماج حزب الشبيبه بعضوية الحرس.

وتألفت جمعية العهد الأم التي أنشأها قبل ذلك في الأستانة رجل السياسية والحرب عزيز علي المصري بتاريخ ٢٨ تشرين الأول (١٩١٣م)(٦٦).

وتأسست جمعية (العلم) في الموصل سنة (١٩١٤م)، وقد بادرت مع جمعية العهد إلى العمل الناشط مستثمرة استياء الرأي العام العراقي ضد السلطة المحتلة فقامت في ذات الوقت هذه الأحزاب السياسية يعقد الاجتماعات العامة في جوامع بغداد الكبيرة، كجامع براثا والقبلانية والحيدرخانة والسيد سلطان علي مما كان له أبلغ الأثر في تهيئة الرأي العام العراقي لإعلان الثورة الكبرى عام (١٩٢٠م)(٦٧).

وقد وردت أيضاً أشارات إلى نشوء جمعية سرية أسمها (جمعية النهضة الإسلامية) اتخذت النجف الأشراف مركزاً لها ويظهر أن لهذه الجمعية صلة في قضية اغتيال حاكم النجف القائد مارشال.

وقد اتخذت مع الناقمين على السلطة من أجل القيام بثورة يمتد لهيبها إلى جهات مختلفة، وورد جمعية أخرى باسم (الجمعية الوطنية الإسلامية)، وقد تألفت عقب الهدنة في كربلاء تحت إشراف رجل الدين الشيخ محمد تقي شيرازي وتحت رئاسة أبنه محمد رضا، وكان هدفها العمل ضد حكومة الاحتلال البريطاني(٦٨).

ونتيجة لتأثير هذه الجمعيات حصل تقدم واضح في حركة الوعي الوطني في العراق خلال الفترة الواقعة بين نهاية الحرب العالمية الأولى وقيام ثورة العشرين سنة (١٩٢٠م).

ولكن العامل الوطني في ثورة العشرين لم يكن من الخطورة بمكان– وأنه كان ثانوياً بالقياس إلى العامل الديني(٦٩).

الاستنتاج والخاتمة

بعد ان انهينا بحثنا خرجنا بالاستنتاجات التالية:

١. ان ثورة العشرين كانت ثورة كل العراقيين بأمتياز وان من يقول ان (الثورة كانت فراتية) فهي ضربة بالصميم لاهداف وتطلعات القائمين بها.

٢. بعد خمسة أشهر من الحرب الدموية، استطاع المستعمرون الانكليز إخماد ثورة الفلاحين والعمال الحرفيين العراقيين المناضلين في سبيل حقهم في تقرير المصير، وكان عدم التكافؤ بين الاطراف المتحاربة في النواحي الاقتصادية والتكنيكية والعسكرية، من أهم اسباب فشل ثورة العشرين.

٣. لقد استطاع العراقيون بفصائلهم الثائرة المجهزة بأبسط الاسلحة، بقيادة لا تملك خبرة في قواعد الحرب الحديثة، أن يقارعوا جيشاً نظامياً مدججاً بالسلاح حتى أخمس قدميه لأقوى دولة استعمارية في ذلك الحين، كانت ثرواتها من الضخامة بحيث لا يمكن مقارنتها بالامكانات المتوفرة لدى الثوار في جميع المجالات.

٤. لثورة العشرين أهمية خاصة تبدو في أن المئة وثلاثين ألف ثائر من الفلاحين والأعراب وسكان المدن، شهروا السلاح في وجه أقوى دولة أمبريالية في ذلك الحين، وقاتلوا قواتها المتفوقة عدة وعدداً لأكثر من خمسة أشهر بشجاعة لم يسبق لها مثيل.

٥. من نتائج الثورة تخلص العراق من الاحتلال البريطاني البغيض، وقامت فيه حكومة مستقلة ذات سيادة في الظاهر، ولكنها لم تكن كذلك في الواقع.

٦. إن ثورة العشرين على الرغم من فشلها عسكرياً نظراً للتفوق البريطاني بما يملكه من أسلحة وجيش منظم وتجارب قتالية، إضافة الى عوامل الضعف في الحركات الوطنية العراقية، قد نجحت سياسياً لايقاظها وعي الشعب بمختلف طبقاته وعلى مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية مما دفع الانكليز الى إعطاء العراق حكماً شبه وطني بعد تأمين مصالحهم الرئيسة فيه.

٧. ان ثورة العشرين الي الان هي مصدر الهام للحركات الوطنية سابقا وحاليا، واكدت ان العراقي لايمكنهة ان يصبر على ضيم ولايقبل استلاب حريته واستقلاله، وهي درس لكل مستعمر.

٨. ان من نتائج ثورة العشرين تشكيل عقد اجتماعي وسياسي للعراق بموجبه ظل العراق واحدا موحدا دائما يستجيب للتحدي.

وفي الختام:

ان ثورة العشرين هي ثورة قامت نتيجة لتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتظافر عدة مسببات منها المسببات الخارجية والمسببات الداخلية التي لولاها لما كانت هناك أي ثورة تذكر في تاريخ العراق السياسي.

فنتيجة لهذه المسببات تهيئة الظروف المناسبة لقيام ثورة عارمة شملت معظم مناطق العراق، ثورة أشعل نارها الفلاحين.

وهذا البحث ما هو إلا بحث بسيط لم أتتطرق فيه إلى كل العوامل وإنما أخذت ما له علاقة وثيقة في قيام الثورة التي كان فيها علماء الدين الأفاضل في مقدمة القيادة لأنهم كانوا يمثلون حلقة الوصل مع أفراد الشعب بكافة طبقاته وبخاصة القبائل ودورها الكبير في الثورة.

ان هذه الثورة عملت على تغيير سياسة البريطانيين في العراق وأكدت فشلهم في فرض سيطرتهم وعملت في بداية الأمر على أنشاء حكومة عراقية كان على رأسها الملك فيصل بن الشريف حسين بن علي ملك الحجاز ودفعت بالعراق إلى الدخول في عصبة الأمم.

هوامش البحث

(١) عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى ١٩٢٠، بغداد، ط٢، ١٩٧٩م: ص١٧٧.

(٢) ل.ن.كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحريرية في العراق، ترجمة د.عبد الواحد كرم، بغداد، ١٩٨٥: ص١٠٥.

(٣) عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٧م: ص٥٧–٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ص٧٩.

(٥) كاظم المظفر، ثورة العراق التحررية، عام ١٩٢٠، النجف، ١٩٧٢: ٢٦/١.

(٦) المصدر السابق نفسه: ص٢٨.

(٧) الفريق، السر، المر هولدين، القائد العام للقوات البريطانية في العراق أبان الثورة، ثورة العراق ١٩٢٠م، ترجمة: فؤاد جميل، بغداد، ١٩٦٥م: ص٣٠.

(٨) كاظم المظفر، المصدر السابق: ص٣٦.

(٩) فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانية في العراق، بغداد، ١٩٧٧م، دراسة وثائقية: ص٤٣.

(١٠) فيليب ويلارد أيولاند، العراق دراسة في تطوره السياسي، ترجمة، جعفر الخياط، بيروت، ١٩٤٩م: ص١٨٥.

(١١) عبد الله الفياض، المصدر السابق: ص١٨٧.

(١٢) عبد الله الفياض، المصدر السابق: ص١٨٧.

[١٣] فاروق صالح العمر ،المصدر السابق: ص٨٤.

[١٤] عبد الله الفياض، المصدر السابق: ص٢٤٥- ٢٤٦.

[١٥] كاظم المظفر، المصدر السابق: ص١٤٣-١٤٤.

[١٦] فاروق صالح العمر، مصدر سابق: ص٦٣.

[١٧] عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص٢٤٧.

[١٨] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٠٢.

[١٩] عبد الأمير كاظم، محاضرات في تاريخ العراق المعاصر، جامعة بغداد، كلية التربية، ١٩٧٨- ١٩٧٩: ص٢٦.

[٢٠] هنري موستر، نشأة العراق الحديث، ج١، ترجمة: سليم طه التكريتي، مطبعة دار الشؤون الثقافية، بغداد: ص١٨٥.

[٢١] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٠٤.

[٢٢] عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص٢٤٩-٢٥٠.

[٢٣] مجيد خدوري، تحرر العراق من الانتداب، مطبعة العهد، بغداد، ١٩٣٥: ص١١.

[٢٤] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٢٦.

[٢٥] عبد الأمير كاظم، مصدر سابق: ص٢٧.

[٢٦] عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص٢٥٠.

[٢٧] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٢٨-١٢٩.

[٢٨] فاروق صالح العمر، مصدر سابق: ص٧٧- ٧٨.

[٢٩] عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص٢٥٤-٢٥٥.

[٣٠] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٧٥.

[٣١] فاروق صالح العمر، مصدر سابق: ص٦٥-٦٦.

[٣٢] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٣.

[٣٣] عبد الأمير العكام، مصدر سابق: ص٢٢.

[٣٤] كوتلوف، مصدر سابق: ص١٠٨.

[٣٥] المصدر نفسه: ص١٠٨.

[٣٦] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٧-٢١.

[٣٧] المصدر نفسه: ص٢١-٢٢.

[٣٨] المس بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة: جعفر الخياط، بيروت، ١٩٤٩.

[٣٩] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص ٢٣-٢٤.

[٤٠] عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط٣، صيدا، ١٩٧٢م: ص٨٤- ٨٥.

[٤١] كاظم النعمة، الملك فيصل الاول والانكليز والاستقلال، الدار العربية، بيروت، ١٩٨٨: ص١٢.

[٤٢] المصدر نفسه: ص١٢٩.

[٤٣] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٦٤-٦٧.

[٤٤] كاظم النعمة، مصدر سابق: ص٣١.

[٤٥] كاظم المظفر مصدر سابق: ص٣٤.

[٤٦] مجيد خدوري، مصدر سابق: ص٣٦-٣٧.

[٤٧] كاتلوف، مصدر سابق: ص١٠٦.

[٤٨] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٤٣-٤٤.

[٤٩] عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص٢٥٦.

[٥٠] عبد الرزاق الحسني، تاريخ الثورة العراقية، صيدا، ١٩٣٥: ص٢٣.

[٥١] عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، صيدا، ١٩٥٧م: ١/١١٦.

[٥٢] المر هولدين، مصدر سابق: ص٣٩.

[٥٣] المر هولدين، مصدر سابق: ص٢٧.

[٥٤] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٣٨-٤٠.

[٥٥] كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٥٤-٥٦.

(٥٦) كاتلوف، مصدر سابق: ص١٢٨.

(٥٧) كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٥٩.

(٥٨) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى: ص٨٩.

(٥٩) كاظم المظفر، مصدر سابق: ص٦٠.

(٦٠) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الثورة العراقية، مصدر سابق: ص٨٩.

(٦١) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، مصدر سابق: ص٨٧-٨٨.

(٦٢) المصدر نفسه: ص٢٤.

(٦٣) ألمر هولدين، مصدر سابق: ص٣٧-٣٨.

(٦٤) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى: ص٢٥٩-٣٦٦.

(٦٥) كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٣٥.

(٦٦) كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٣٦.

(٦٧) كاظم المظفر، مصدر سابق: ص١٣٨.

(٦٨) عبد الله الفياض، مصدر سابق: ص١٩٢-١٩٣.

(٦٩) محمد حمدي الجعفري، بريطانيا والعراق، حقبة من الصراع، ١٩١٤-١٩٥٨، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٠: ص٧٧-٧٨.

فهرست المصادر والمراجع

١. د.عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، لسنة ١٩٢٠م، ط٢، بغداد، ١٩٧٩م.

٢. السيد عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، ط٣، صيدا، ١٩٧٢م.

٣. السيد عبد الرزاق الحسني، تاريخ الثورة العراقية، ط١، صيدا، ١٩٣٥م.

٤. السيد عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج١، صيدا، ١٩٣٥م.

٥. كاظم المظفر، ثورة العشرين التحررية، عام ١٩٢٠ م، ج١، النجف، ١٩٧٧م.

٦. د.فاروق صالح العمر، حول السياسة البريطانية في العراق، بغداد، ١٩٧٧م، دراسة وثائقية.
٧. د.عبد الأمير العكام، محاضرات في تاريخ العراق المعاصر، جامعة بغداد، كلية التربية، لسنة (١٩٧٨-١٩٨٥).
٨. ل.ت. كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ترجمة: د.عبد الواحد كرم، بغداد، ١٩٨٥م.
٩. الفريق، السر ألمرهولدين، ثورة العراق، ١٩٢٠م، ترجمة: فؤاد جميل، ط١، بغداد، ١٩٨٥م.
١٠. فيليب ويلارد أيرلاند، العراق دراسة في تطوره السياسي، ترجمة: جعفر الخياط، بيروت، ١٩٤٩م.
١١. عبد الرحمن البزاز، العراق من الاحتلال حتى الاستقلال مطبعة العاني- بغداد، ١٩٦٧.
١٢. حسين جميل، العراق شهادة سياسية ١٩٠٨- ١٩٣٠، دار الام- لندن، ١٩٧٧.
١٣. هنري فوستر، نشأة العراق الحديث، ج١، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
١٤. مجيد خدوري، تحرر العراق من الانتداب، مطبعة العهد بغداد، ١٩٣٥.
١٥. المس بيل، فصول من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، بيروت، ١٩٤٩.
١٦. كاظم النعمة، الملك فيصل الاول والانكليز والاستقلال، الدار العربية، بيروت، ١٩٨٨.
١٧. محمد حمدي الجعفري، بريطانيا والعراق، حقيقة الصراع ١٩١٤- ١٩٥٨، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٠.

العمائر الدينية وتأثيرها اللاحق في مفهوم طرز قاعات العروض المسرحية

أ.م.د. طالب عبد الحسين فرحان الشمري

كلية الاعلام- قسم الاذاعة والتلفزيون

الإطار المنهجي

أولاً- مشكلة البحث والحاجة إليه.

اعتمدت أبنية قاعات المسارح الحديثة والقديمة في مختلف العصور الزمنية، على تصميم طرز بنايات المعابد الدينية للعصر الحجري المعدني، بعد نجاح عروضهم الدرامية عليها لتلبية إبراز القيم الفنية والجمالية للمساحة الأرضية ومفرداتها المعمارية:

أ- ظهور طرز جديدة لبناية العرض المسرحي وعلى مختلف العصور.

ب- تستجيب هذه الطرز لتطورات عناصر ومفردات العرض المسرحي.

ج- توفر مساحات ملائمة في استغلال جميع زوايا التصميم للمعبد الديني، مما دفع الباحث إلى تناول هذا الموضوع لرفد المكتبة العربية والإسلامية الدينية في مثل هذه الدراسة.

ثانياً- أهمية البحث.

تحددت أهمية البحث في الحاجة إلى الطرز المعمارية القديمة، للفضاءات الداخلية لأبنية الكنائس والكاتدرائيات لتوفرها طبيعة التكوينات التركيبية في (الشكل-الوظيفة-الملائمة) التي وفرت القيم الجمالية والوظيفية لجميع الاتجاهات والمذاهب المسرحية المختلفة.

ثالثاً- هدف البحث.

يهدف البحث إلى ترسيخ مفاهيم المهتمين في تخطيط الأسس الهندسية للعمارة المسرحية وتصميمها، ذات الأصول القديمة للملحقات والمحددات المعمارية لفضاءات المعابد القديمة.

رابعاً- أسلوب البحث.

تبنى البحث أسلوب الفحص والتدقيق تأريخياً في تصاميم وأشكال وطرز روائع الفضاءات الداخلية لعمائر العبادة القديمة، لإنتاج وإنجاز العمارة المسرحية في نوعيتها وروعتها وشهرتها طيلة فترة العهود القديمة.

خامساً- أداة البحث.

إن الأداة التي استخدمها الباحث هي: الكتابات التاريخية عن معمارية تشكيل الطرز الداخلية لمساحة تقنية المفردات المعمارية التي تساهم في تجسيد مشاهد حوادث قصة سيدنا المسيح عليه السلام.

سادساً- مجتمع البحث.

يتألف مجتمع البحث من مفردات التصميم الداخلي لمساحة (المذبح المقدس) في الكنائس والكاتدرائيات التي أسست لقاعات العروض المسرحية.

سابعاً- عينة البحث.

تم انتقاء نماذج من طرز أشكال التصميم لعمارة قاعات العروض المسرحية لفترات تاريخية قديمة.

ثامناً- منهج البحث.

اعتمد الباحث المنهج الوصفي الاستنباطي، تاريخياً منذ عصر الإغريق وحتى الوقت الحاضر، متخذاً من الصور والأشكال المصورة لعمارة القاعات المسرحية القديمة، مادة للتحليل والانتقاء والاختيار المنهجي.

تاسعاً- الدراسات السابقة.

يعد البحث والتقصي في مواضيع المصادر ومحتوياتها التي تناولت تاريخ العمائر الدينية، لم يعثر الباحث على دراسة سابقة تناولت الموضوع نفسه أو محوراً من محاور البحث، مما ترتب على هذا تساؤلاً مشروعاً.

عاشراً- المصطلحات.

١-العمارة:

تتكون الحقيقة الفيزيائية للعمارة من نسيج الأبنية، تتوافر فيها فروع عملية متعددة مثل (علم المباني، العلوم البيئية، العلوم السلوكية) في خط موازٍ للمعرفة الإنسانية، تتحمل أدائية المواد البنائية وكيفية تحمل عناصر المنشأ للأثقال ومقاومتها للقوى الخارجية، وكفاءة المنشأ في معالجة الظروف الحيوية وقابليته على الوقوف بثبات في وجه الزمن؟[١].

٢-العمائر الدينية:

مجموعة الأبنية القديمة للكنائس والكاتدرائيات التي تمارس فيها العبادات الدينية للدين المسيحي، ومكان (المذبح المقدس) الذي تقام عليه مراسم الاحتفالات التي تتناول قصة حياة سيدنا المسيح وأمه مريم العذراء (عليهما السلام) بعد أن اعتمد هذا التصميم كقاعدة للعروض المسرحية ولحد الآن.

٣-الطرز:

تصاميم الأبنية الداخلية لمكان (المذبح المقدس) التي صممت مفرداتها البنائية، على أن تتلاءم مع المساحة البنائية التي تجسد فيها مشاهد الحوادث الدرامية للسيرة النبوية للسيد المسيح عليه السلام التي توحي زواياها التصميمية بالرهبة والخشوع والروحانية.

٤-قاعة العروض المسرحية:

احتفظت عمارتها بنفس التصميم الذي اعتمدته الكنائس والكاتدرائيات القديمة، عند تجسدي مشاهد الاحتفالات بحوادث قصة سيدنا المسيح عليه السلام، ولحد الآن تمارس عليها حوادث النصوص المسرحية المحلية والعالمية المتنوعة وعلى نفس التصميم المعماري القديم.

المستخلص:

منذ القدم والإنسان يحمي نفسه بين فضاءات النتاجات المعمارية البدائية ويمارس نشاطاته الإبداعية (الفكرية- العملية- الوجدانية) بدون قيود، بعد توفير المساحات الفضائية لتلبية حاجاته وطموحاته، إعتماداً على أسس تصميمية أولية، أنتجت (الشكل-الوظيفة- الملائمة) لتصنع مؤشراً هندسياً في أسلوب التخطيط والتنظيم الهندسي، ليغدو نظاماً قائماً على العلاقات ما بين أجزاء المادة، لخلق حياة إنسانية جديدة، تتمتع بنتاجات معمارية تهدف إلى خدمة الإنسان وحاجاته الحياتية اليومية المختلفة في التفكير والتطلع، ولتصبح حالة بصرية تحمل موضوعاً لإستجابة الإنسان المتلقي، ورد فعله خلال رؤيته وتوجيه اهتمامه نحو النتاجات المعمارية، لتحقق طموحه بوجود المحيط المبني وفضاءاته الواسعة.

وأمام هذا كله تحول الإنسان إلى مخطط ومصمم، بعد أن ثبتت المميزات العامة لطراز العمارة المتكونة من خصائص فيزيائية عامة، يمكن إدراكها مباشرة بالحواس وأخرى تجريدية تعطيها المعنى غير المباشر، التي تكون على مستوى إدراكي أعمق، يدخل النظام والعلاقة إلى محيط الإنسان وحاجاته اليومية.

وتبلور العناصر المكونة للعمارة، خلق مفهوم تصميم هندسي يحمل نظاماً بنائياً يتبعه نشاط عمراني تتعدد فيه الاختيارات للرغبة والأذواق والحاجة، وتوفر المادة منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا في إطار مرئي ومن عصر إلى عصر، وبين يدي صانعي المهنة من مهندسين ومصممين.

أصبح لفن العمارة في كل العصور طرزه المتعددة والمختلفة ذات الطابع المتميز، ومهما تعددت الطرز والعصور فالقواعد المعمارية وعناصرها تبقى ثابتة في أسسها وفي الكثير من موادها وتطبيقاتها.

وقد وضعت للعمارة القواعد الثابتة والنظريات العلمية، وكذلك المقاييس المعمارية والعملية التي تلائم حضارة العصر وتساير التقدم العمراني الذي يشهده العالم، فأصبحت العمارة خاضعة لأحكام وقواعد وأساسيات علوم عديدة، منها علم الاقتصاد الهندسي وعلم الصحة وعلم النفس، وكذا علم الرياضيات الخاصة بالحاسبات الإنشائية، والأخرى المتعلقة بحسابات الإضاءة والصوت ونوعياتهما والتهوية ومتطلباتها وغيرها من العلوم التي ترتبط بإنشاء العمارة.

وللعمارة الحديثة ثلاث دعائم متصلة الحلقات هي:

١. مواد البناء الحديثة وخاماته.

٢. طرق الإنشاء الحديثة.

٣. أشكال المباني الجديدة.

وهذه الدعائم الثلاث طبعت العمارة الحديثة بطابع التطور الذي تميز به عصرنا الحديث، حيث التجديد والسرعة في الإنشاء، فاستجدت قواعد وقوانين كثيرة وجب على المهتمين بهذا الفن الدراية بها وإتباعها والأخذ بها.

والمباني المتعددة من حيث استعمالاتها تنقسم إلى مباني سكنية وأخرى عامة، والسكنية منها تشمل العمارات السكنية والدور باختلاف أنواعها، أما المباني العامة فتشمل المباني التجارية وهي التي تحتوي على المكاتب والدكاكين والمدارس والمستشفيات ودور القضاء والمجمّعات السكنية ودور السينما والمسرح والمدرجات وقاعات الاجتماعات والنوادي والمطاعم والمباني الصناعية كالمصانع المختلفة.

دققت الدراسة الحالية الطرق المعمارية القديمة في فن تصميم المعابد الدينية، وتعدد طرق استغلالها بما يتناسب والحاجة إلى إستخدام مفرداتها المعمارية لتأدية طقوس العبادة على أكمل وجه.

إتبعت الدراسة خمسة مباحث متسلسلة زمنياً للوصول إلى هدف الرسالة واستنتاجاتها الأساسية، فاستعرض المبحث الأول طرز المعابد في بلاد وادي الرافدين، بينما ركز المبحث الثاني على طرز المعابد الأغريقية، وسلّط المبحث الثالث الضوء على تصاميم المعابد الرومانية، أما المبحث الرابع فقد تناول عمارة العصور الوسطى، وصولاً إلى المبحث الخامس الذي كشف نظم عمارة المعابد في عصور النهضة في أوربا.

المبحث الأول
طرز العمارة الدينية في بلاد الرافدين تاريخياً

حاول الإنسان القديم أن يجد له سكناً مناسباً ليحميه من برودة الجو وحرارته، داخل كهوف الجبال وقمم التلال، كما ذكر الباحث تقي الدباغ بقوله: }سكن الإنسان في قرى صغيرة المساحة عند خروجه من الكهف والملاجئ الصخرية في نهاية عصر البلايستوسين[٢]{[*]، مستفيداً من قطع صخور الجبال وبعض بقع برك الماء في الوادي، لاحتوائها على كميات من الطين اللزج لتثبيت الصخور وقطع جذوع الأشجار كسقف يحمي من الأمطار، وحرارة الشمس الحارقة نهاراً.

١. بدأ الإنسان القديم يفكر في التخطيط لمكان وجوده، من حيث السكن والمرافق الخدمية التي شملت مكاناً خاصاً للعبادة، ليوفر له اللقاء مع سكان منطقته، ومعرفة ما يريدون تحقيقه في مواجهة المصاعب اليومية، والذي أخذ شكلاً مستطيلاً ذات المساحة الصغيرة، ليكون أول مكان للعبادة والذي سبق وتطرق إليه الأستاذ عامر سليمان، }كان ظهور أولى المعابد في العصر الحجري المعدني في شمال العراق وجنوبه{[٣]، (شكل ١).
٢. بمرور السنين ازدادت أهمية وجود المعابد لما ساهمت به من إستقرار ومكانة الأقوام الذين يتواجدون حولها في أكثر الأوقات، والذي أكد عليه الأستاذ عامر سليمان بقوله: }كان للمعبد أهمية كبيرة ودور بارز في حياة المجتمع العراقي القديم، فإلى جانب كونه مركزاً دينياً تقام فيه الطقوس والشعائر المختلفة وتؤدى الصلوات وتقدم القرابين{[٤]، (شكل ٢) ومع تطور الحياة وتبدل المناخ الجوي وضيق المكان، اضطروا إلى الخروج من داخل بناية المعبد إلى الساحة المقابلة له، ليشكلوا أمامه نصف حلقة من الرجال حول الشخص الذي يستمعون إليه، بعد أن وجد صخرة مرتفعة نسبياً عن الأرض ليجلس عليها، ليكون شكله وصوته واضحان، كما كان ما يعمله في داخل المعبد قبل خروجهم.
٣. استمرار الحياة }أصبحت المعابد من أهم وأبرز البنايات التي تهيمن على المدينة{[٥]، بعد أن استقرت الملامح المعمارية لبناية المعبد الداخلية، وتم توسيعها لمساحة أكبر من السابق والمحافظة على مكوناتها الداخلية من المساحة الوسطية والدكة المرتفعة في داخل المعبد، بحيث تصاعد الاهتمام بوجود المعبد لأنه يمثل رمزاً عبادياً واجتماعياً،

تتواجد فيه الناس وفي مختلف المناسبات، }فقد كان مركزاً اقتصادياً فعالاً في الحياة الاقتصادية العامة، ولاسيما في عصور فجر السلالات والعصر البابلي المتأخر{[٦].

٤. نتيجة تعدد أبنية المعابد وعلى نحو طراز ثابت يلبي طموح القائمين عليها، بحيث }ظهرت متشابهة من حيث التخطيط العام وأسلوب البناء، بل إن العديد منها شيّد على البقعة نفسها التي شيدت عليها معابد الأدوار السابقة{[٧]، وبقي هذا التصميم متكرراً في مكوناته وملامحه على مدى قرون، ومع الأجيال المتعاقبة عليه وتنقل من مدينة إلى أخرى، بعد أن أصبحت القبائل تتنقل من مكان إلى آخر على مساحة الكرة الأرضية، واستمرت المعابد بالانتشار مع المحافظة على مكوناتها الأساسية التي ذكرت سابقاً، والتي تسمح بممارسة مراسيم العبادة بكل حرية ويسر.

وما نراه اليوم من ملامح ومكونات معمارية في قاعات العروض المسرحية والسينمائية والاحتفالية، هي استمرار لتلك الطرز والمحددات لمساحة وفضاء المعابد (شكل ٣)، حيث المساحة الوسطية للبناية التي تسمى (صالة المتفرجين) والتي كانت مخصصة لتواجد المتعبدين فيها، والدكة المرتفعة الملاصقة للجدار الخلفي من القاعة، وما تسمى به اليوم (منصة العرض) التي تقام عليها العروض المسرحية المختلفة، أو تستخدم لجلوس المتحدثين في المؤتمرات أو المهرجانات العلمية والصحفية والشعرية.

يتبين أن عمارة قاعة المسارح ومكوناتها وملامحها الداخلية قد إستقت في الغالب عناصرها المعمارية من طرز ومحددات المعبد، فالمساحة الوسطية داخل بناية المسرح تتمثل بأحد مكونات المعابد لأنها مخصصة لجمهور المتفرجين أثناء العرض المسرحي، وفي الوقت نفسه أن الساحة الوسطية في المعبد (شكل ٤) مخصصة لجلوس المتعبدين لأداء شعائرهم الدينية، والدكة الموجودة في بناية العروض المسرحية، هي ذات المساحة الكبيرة المخصصة لاستيعاب العدد الكبير من وقوف الممثلين عليها، والدكة الصغيرة في المعبد لوقوف المتحدث أو الخطيب عليها، ليؤديا نفس الوظيفة الإرشادية والوعظية لجمهور المتفرجين والمتعبدين، وكما سنرى لاحقاً عند إستعراض الحقب التاريخية المتعاقبة على ما تحقق من ذلك.

المبحث الثاني

العمارة الإغريقية GREEK ARCHITECTURE .٦٥-٣٢٣ ق.م.

منذ القدم والإنسان يبحث عن ملاذ آمن يجد فيه نفسه بعيداً عن المصير المجهول الذي ينتظره، والذي لا يعرف نهايته ويسعى للتقرب من الخالق لهذا المصير المحير للعقل البشري فلجأ إلى عبادة كل قوة فوق إرادته، دون أن يعرف أن هذه القوى الكونية هي من خلق الله، وهو الذي يسير هذا الكون العظيم ويحدد مصيره.

١. وجد له مكاناً آمناً وقريباً من الفضاء المفتوح المجاور للتلال والجبال بعيداً من مجاهل الحياة وتجمعاتها وأنشأ منها بيتاً لتقديس آله أو عدداً من الآلهة والاهتمام بموقعها وتصاميمها وشكلها (شكل ٥).
٢. الإغريق كانت لهم مكانة مميزة في بناء المعابد، وأكد على ذلك الباحث (نعمت إسماعيل)[*] في قوله: }دور العبادة من أهم مظاهر النشاط المعماري الإغريقي، وكانت المعابد الأولى بسيطة في عمارتها وزخارفها، فاقتصرت في أول الأمر على حجرة مستطيلة الشكل يحمل سقفها صفين من الأعمدة، وكانت الأعمدة الأولى من الخشب بداية المعبد الإغريقي هو الـ(magaron) ثم تطورت إلى الأعمدة الحجرية{[٨].

ويضيف (أندرية أيمار)[**] بأن: }يشتق المعبد– المصمم كمسكن للإله– إشتقاقاً مباشراً من (المغيارون– magaron– الميسيني): سقف ذو منحدرين وأعمدة أمامه وقاعة في الوسط يوضع فيها التمثال، ولكن قياساته قد تجسمت منذ القرن السابع، بعد أن إعتمد من الخشب، ثم الحجر مادة للبناء، فأحيط بصف من الأعمدة وزيد على طوله بحيث تخصص في آخره مذخرة للكنوز، وزيد في عرضه أيضاً، بحيث أسند السقف إلى صفوف من الأعمدة{[٩]، وكما هو الحال أيضاً في وضع مدرجات المتفرجين في عمارة مسارحهم، بدأت على حافات الجبال من الحجر عام ٤٦٥ق.م.

واعتبر: من أشهر المعابد المتطورة معبد البارثيون، الذي يشيد فوق تلال الأكروبول لآلهة أثينا في الفترة الواقعة بين عامي ٤٧٠–٤٣٦ق.م، ويعد هذا المعبد من أبدع معابد الإغريق ذو الطراز (الدوري– Doric)[*] نسبة إلى الأعمدة الدورية الموجودة به، إمتاز معبد البارثيون بتوفير فضاءات معمارية للفعاليات الدينية المتعددة التي تستوعب أعداد كبيرة من الذين لهم إهتمامات في العبادة ومنها الصلاة الجماعية وإقامة الشعائر الدينية في المناسبات.

ومن الملامح المعمارية الأخرى عند الإغريق: }معبد الأريختيون (Ervechtion) المشيد على تلال الأكروبول أيضاً في الفترة ٤٢١-٤٠٦ق.م، ويلحق بهذا المعبد شرفة تحمل سقفها دعائم على هيئة تماثيل لست فتيات{[١٠].

وتذكر المهندسة (شيرين شيرزاد)[**] في كتابها حول عمارة الإغريق بـ: }تأثر المعماريون بآراء الفلاسفة والعلماء الذين انتهجوا الأساليب النظامية والعلاقات المثالية، مما أدى إلى انتهاج المعماريين أساليب لاستخدام (التناسب المثالي-Ideal Proporation) بين أجزاء الأبنية واستخدام التناظر التام كصفة لخلق الوحدة- Unity كما يظهر ذلك في أعمال المعماريين (أكينوس وكاليكرات Ictinus and Callicarates) اللذين أنشأوا البارثينون، والذين ابتدعوا معالجة الخداع البصري عام ٤٣٦ق.م، كما عرفوا معماريو تلك الفترة الخداع البصري في أظهار هيمنة العمارة واستخدموه في الأبنية مما يدل على حساسية الفنان المعمار في دراسته للشكل الخارجي، وهذا ما نجده بوضوح في البارثينون{[١١].

تأثر الشكل والبناء المعماري الإغريقي، بالبناء المعماري المصري من حيث إستغلال طبيعة الأرض الجبلية الحجرية، كما هو واضح في استخدام الحجارة في تشييد قصر مينوس الذي كان يتكون من عدة طوابق، وكان يحوي عدداً كبيراً من الغرف الصغيرة ذات السقوف المنخفضة، وكانت الأعمدة التي ظهرت في الشرفات والمدرجات من الخشب، ويعتقد البعض أن شكل هذه الأعمدة مستمدة من منطقة بني حسن، كما يؤكد ذلك (سلمان إبراهيم)[*] إلى مرجعية العمارة الإغريقية حيث يقول: }أنهم أخذوها من الحضارات التي سبقتهم، مثل حضارة وادي الرافدين ووادي النيل وطوروها ووصلوا إلى مرحلة متقدمة فيها{[١٢].

كان يزداد إهتمام الشعب الإغريقي يوماً بعد يوم، لأن الطقوس الدينية تقام أمام المعبد، ونجد الاهتمام بتصميم البناية ككل (كمنحوتة)، وقد ظهرت في معابد الحقب التالية، وتطور بناء المعبد بعد ذلك، فقسم إلى ثلاثة أجزاء تفصلها الأعمدة وتنتهي هذه الأقسام بقاعة مخصصة للكاهن يحفظ فيها متعلقات المعبد[١٣].

ولهذا إستغلت المحددات التصميمية والتخطيطية لواجهة المعابد كخلفية للطقوس الدينية آنذاك لتمثيل القرب من الروحانية والطمأنينة على إقامة هذه الطقوس.

إعتمدت بناية عمارة المعابد والقصور الإغريقية على إستخدام نسبة كبيرة من الأعمدة والتي تميز فيها ثلاث أنواع خاصة بالنسبة إلى تفاصيل الأعمدة وتيجانها ونسبها وهي: (الطراز الدوري- Doric) و(الطراز الأيوني(**)- Ionic) ومن ثم الطراز (الكورنثيني(*)- Corinthian) والتي سيتكرر إستمرار استخدامها في الأزمان اللاحقة وفي عماراتها المختلفة.

المبحث الثالث

العمارة الرومانية ROMAN ARCHITECTURE- ..٣ق.م.- ٣٦٥ب.م.

اقتبس معماريو الإمبراطورية الرومانية الكثير من النظم الإنشائية المعمارية الإغريقية نتيجة الاحتكاك بهم، خلال تنفيذ الكثير من الأعمال المعمارية في العاصمة روما، بعد أن دعاهم الأمراء الرومان إلى إيطاليا، لتشيد قصورهم ومعابدهم، بعد سيطرة الإمبراطورية الرومانية على بلاد الإغريق.

ووصلت هذه الحالة أوجها أيام حكم القيصر (أغسطس) التي بدأت خلال القرن الثاني قبل الميلاد، حيث تحولت الخبرة الإغريقية (المعمارية- الثقافية- الفنية) إلى عموم الرومانيين أصحاب الاختصاص، والذين حولوها بدورهم من القيم المثالية الإغريقية إلى قيم تعتمد الحقائق والوقائع في جميع أعمالهم المختلفة.

إن طبيعة الأرض الرومانية ساعدت على تطور وإنتاج البناء المعماري الذي إمتاز بالطرازية وإستخدام الزخارف الجميلة... }بتوفير الحجر الرخام والخشب ومصادر الرمل والحصى والسمنت الطبيعي (بوزولانا- Pozzolana) فيها، فقد أصبح بالإمكان الحصول على مادة قوية لربط أجزاء البناء، واستخدام الإكساء بالبياض خارجياً وداخلياً على الأبنية{(١٤).

ولقد استخدم الرومان في عمارتهم الأعمدة الإغريقية الثلاث (الدورية- الأيونية- الكورنثية) مع إدخال بعض التغييرات البسيطة عليها، كما أضافوا إليها العمود (التوسكاني- Tuscan) والعمود (المركب- Composite)(١٥)، مع حصول العمارة المدنية على جانب كبير من اهتمام الرومان ورعايتهم لها، ومن خلال استخدام مختلف الوسائل والطرق الفنية لتجميل المنشآت المعمارية وزخرفتها بالنقوش والتماثيل وأوراق الأغصان والزهور النباتية،

بينما لم يتم التركيز بصورة أكبر على عمارة الجانب الديني، كما كان عند الإغريق لأنهم شعب كان يميل إلى اللهو واللعب والعنف والتفاخر بالبطولات العسكرية والرياضية.

وقد أعتبر معبد (البانثيون) من أجمل ما صممه المعماريون الرومان، ويتكون من بناء دائري مغطى بقبة نصف كروية مفتوحة إلى أعلى بفتحة مستديرة ينفذ منها الضوء، ولم تكن هذه القبة موجودة في أوائل عهد إنشاء المعبد، ويتساوى إرتفاع مركز القبة عن الأرض مع قطر الدائرة، ويوجد بجدران المعبد من الداخل إطار داخلي مؤطر بعمودين، استخدم لوضع تماثيل الآلهة فيها، ويواجه المدخل زاوية كبيرة مخصصة لتمثال الآله (جوبتير) كبير الآلهة؟[١٦].

تستنتج الدراسة الحالية من خلال تحليل العمارة الرومانية، أن الرومان أعتمدوا طرزاً جديدة في النظم الإنشائية والتي برزت في الواجهة الأمامية والشكل الخارجي كما في معبد البانثيون في روما، أو في معبد (المنزل الدائري) في مدينة (نيم) في فرنسا، والذي سوف يكثر إستخدامه في عمارة المسرح الإلزابيثي في لندن، كما سنرى لاحقاً وخاصة في عمارة مسرح شكسبير (شكل ٦).

ويذهب نعمت إسماعيل في تحليله لعمارة المعابد الرومانية، على أنها }أخذت طرازين من البناء، **الطراز الأول:** معبد مستطيل الشكل مستمد من المعبد الإغريقي... ومن أمثلة ذلك معبد (بعلبك) (شكل رقم ١١) الذي أقيم للآله باكوس بلبنان، ومعبد وجد في (نيم) بجنوب فرنسا، عرف باسم (المنزل الدائري)... أما **الطراز الثاني:** فهو المعبد المستدير الذي يقام على مساحة دائرية تحيط بها الأعمدة، ومن أجمل هذه الأمثلة معبد البانثيوم؟[١٧]، ولاسيما وجود معابد (فينوس) في روما و(جوبتير) في بعلبك ومعبد الآلهة (زيوس) في مدينة برجامون.

كان للشكل الخارجي للعمارة نصيب كبير من الاهتمام عند الرومان حيث لجأوا بمهارة إلى التزيين (النأتي– Stucco) بواسطة لوحات... النقوش السعفية الشكل والرؤوس الفارهة الوجه، وأبتكروا مجموعات التماثيل لأعلى جبهات المعابد، و(للمثلثات– Tympanun) في الجبهات نفسها والتماثيل المنصوبة داخل المعبد[١٨].

ولهذا فالعمارة المدنية توزعت على مجالات حياتية مختلفة، منها القصور الفخمة في العاصمة روما والمدن الأخرى، ومباني تجارية، ودار (قضاء– Basilica) في زمن

الإمبراطـور (تراجـان) وحمامـات الاسـتحمام تعتمـد علـى الميـاه السـاخنة وأشـهرها حمـام الإمبراطور (كراكالا) وأقواس النصر ومن أشهرها قوس[*] الإمبراطور (قسطنطين) الذي شيد حـوالي ٣١٥ق.م والتـي مـن الممكـن أن توظـف خلفيتهـا المعماريـة إلـى بعـض العـروض المسرحية الحديثة كبيئة مكانية توفر فضاءات واسعة.

انتقـل طـراز بنـاء المـدرجات فـي المعابـد والمسـارح الإغريقيـة، إلـى نظـام البنـاء الرومانـي، ولكن حوّلها الرومان إلى ساحات للألعاب الرياضية، ليتبارى عليها المصـارعون، وأشـهر هـذه المـدرجات (الكالسـييوم[*]– Callesseum) الـذي شـيد فـي عهـد الإمبراطـور (فلافيوفاسبيان) وابنه (تيتوس) في القرن الأول[١٩]، (شكل ٧).

أشـارت المهندسـة شـيرين شـيرزاد علـى بعـض خصـائص العمـارة الرومانيـة: هـو أستخدام الأقواس والعقود والتحرر من العناصر الرأسية والأفقية، والتأكيد على طراز العمود والعتبات، كما كانت واضحة، في العمارة الإغريقية والمصرية ولكن العمارة الرومانية أهتمت بالمظهر الخارجي والفراغ الداخلي، وظهر العمود فيها كعنصر جمالي وزخرفي فـي تشكيل الجدران المرتبطـة بهـا، أو بعيداً عنهـا سـواء مـن الـداخل أو الخـارج، فحلـت الجـدران الحاملـة مكـان الأعمـدة، كمـا اسـتخدمت القبـاب والعقـود للتسـقيف، وبقيـت الجسـور فـوق الفتحـات كزخارف فقط[٢٠]، وكذلك اعتمد نظام الأقواس والعقود في نظام عمارة وادي الرافدين، قبل استخدامهما من قبل الإغريق والرومان، وهذا ما نشاهده في فن عمارة (باب عشتار) الشـهيرة والتي تقع ضمن آثار منطقة بابل.

المبحث الرابع

عمارة العصور الوسطى MEDIEVAL ARCHITECTURE ٣٥٠-١٤٠٠م

أصبح استيلاء نظام الكنيسة على قرار الحكم من الأمور الدينية والدنيوية في فترة العصور الوسطى في أوربا، حيث قلّ تطور بناء العمارة المدنية، ونشطت إنجازات العمارة الدينية، نتيجة سقوط الإمبراطورية الرومانية العظمى (Roman Empire) وتفككت مدنها الأوربية إلى دويلات مستقلة نتيجة الحروب الأهلية الناجمة عن الصراعات العرقية والسياسية بين أمراء تلك الدويلات.

توزع بناء الكنائس والكاتدرائيات على عموم أوربا، فأوربا الشرقية تأثرت بالعمارة الإغريقية وتسمى (الهلينستية Hellenistic) والغربية منها بالعمارة الرومانية، وأطلق عليها أسم (عمارة الرومانيسك Romanesque) ويلخص لنا (ج.كرمب) صفات العمارة في العصور الوسطى: }هي مجموعة الفنون المعمارية التي تطورت في أوربا الغربية أثناء المدة الواقعة بين سقوط الدولة الرومانية وعصر النهضة الأوربية{(٢١).

سنحت الفرصة مجدداً بالدعوة لنشاط تبشيري ديني وكسب الناس إلى الصلاة داخل الكنيسة، ولإقامة بعض المشاهد التمثيلية التي تتحدث عن قصة السيد المسيح عليه السلام والتي يقوم بالأدوار الرئيسية فيها القسسة والشماسون وبمشاركة المصلين، وهذا ما أكده نيكول بقوله: }وهكذا ولدت الدراما الطقوسية– Liturgical Drama وهي تلك الصور المسرحية التي ظهرت في العصور الوسطى، ويكون الحوار والحركة فيها جزءاً من الطقوس العادية أو الصلوات التي تقام في ذلك اليوم{(٢٢).

وبهذا تحولت المحددات التخطيطية والتصميمية لعمارة الفضاءات الداخلية لصحن الكنيسة إلى فضاء ذو طقوس مقاربة لمتطلبات الخشبة المسرحية التي تطورت بعد ذلك بوجود المذبح المقدس في مقدمة الكنيسة ومقاعد جلوس المصلين، والتي اقتبس عنها صالة المتفرجين في القاعات المسرحية، مع تواجد محددات الجناحين على يمين ويسار المذبح، لتحرك القسسة والمرتلين، من خلال غرف الكهنة والأبواب والفتحات الأخرى، وواجهة المذبح والأيقونات على جدران الكنيسة، كلها تحولت إلى بيئة مكانية إيحائية ساعدت على خلق جواً طقسياً وروحانياً، أسهم في كسب الناس لتعميق الإيمان بالله والإعتقاد باليوم الآخر، على

شكل مشاهد مسرحية دينية تتألف من أحداث درامية ترفع الروح المعنوية والنفسية لمعتنقيها (شكل ٨).

يشير الباحث هنا إلى أن الأصول التصميمية للعمارة الداخلية لبناية الكنيسة، هي أساساً مصممة على شكل الصليب، (شكل ٩) حيث المذبح المقدس في المقدمة والجناحان على اليمين واليسار، والمنطقة الخلفية التي تقع على أمتداد عميق من المذبح وصالة المصلين الممتدة إلى نهاية جسم الصليب على شكل لسان ممتد إلى المذبح، كل هذه المتطلبات ساعدت على تكوين تشكيل هندسي معماري على شكل صليب كبير، يتطابق مع حاجات المذبح وطقوسه، والذي أعتمدت هذه المحددات، التصميمية المعمارية لبناية الكنيسة الداخلية، والتي يمكن إعتبارها نواة لتطوير قاعات خشبة المسارح لاحقاً، والتي بدأت من زمن الإغريق ولحد الآن.

ونتيجة إنهيار الإمبراطورية الرومانية، تركزت مسيرة تطور العمارة على أبنية الكنائس والتي بدأت من القرن الرابع الميلادي وحتى القرن التاسع، لتبدأ مرحلة الرومانسيك وحتى القرن الثاني عشر، ومن ثم مرحلة الغوطية حتى عصر النهضة، نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، حيث ظهرت الطرز التالية:

أولاً- العمارة البيزنطية Byzantine Architecture:

مقرها الإستانة في تركيا، وتعتبر مرحلة متقدمة للعمارة الهليسينة، وجاءت نتيجة المنافسة مع العمارة الرومانية الزائلة لبناء الكنائس، والتي أبرزها كاتدرائية (آيا صوفيا) من إبداع وتصميم المعماريين (آثيموس وأيزوليفوس) التي تحتوي على (قبة وسطية- Mellondone) تحيطها من الجانبين ٦ قبة من كل جانب، وهو أسلوب ظهر في بيزنطة، وتطورت عمارة القباب في العمارة البيزنطية، ولها اقتباس كثير من المباني المعمارية في العالم، منها تأثرها بالإغريقية والحضارات الشرقية كالعراقية والفارسية، لذلك تطورت قبابها.

كما يؤكد على ذلك المؤرخ (ج.كرمب)[*] على أن }للقباب المستندة إلى ضلوع معروشة تحت سقوفها، كانت معروفة قبل ذلك في العمارة البيزنطية، ونجد مثل هذه الضلوع في السطح الأسفل من قبة (آيا صوفيا) التي أشرف على تجديدها المهندس الأرمني (ترداس) في الربع الأخير من القرن العاشر{[٢٣].

وتستنبط المهندسة شيرين بعض مواصفات هذه العمارة حيث تذكر: }امتازت بالخفة والتخطيط الحر وتقليل أحجام وأبعاد المساند الحاملة للسقوف، كما أن أهم التغيرات التي طرأت على العمارة، هو أستخدام القباب (Dome) فوق أشكال مربعة ومثمنة في المسقط بدلاً من أستخدام الأقبية الأسطوانية (Barrel Vault) أو العرضية (Cross Vault) التي كانت سائدة سابقاً، وكذلك استخدام قباب أخف من القبب الثقيلة الضخمة في روما{[٢٤].

يظهر أن إنكلترا من أكثر الدول الأوربية التي تأثرت بملامح العمارة البيزنطية في القرن الثامن الميلادي من خلال الكنائس: }التي ينحصر تخطيطها في إطار شبه دائري متعدد الأضلاع، أما الكنائس السكسونية المستطيلة الشكل، فإنها تحتوي على كتلة مركزية عالية ذات أجنحة ومداخل واطئة، وعرف المعماريون هذه الكنائس باسم الكنائس البرجية لعلو بنائها، وهي في الواقع ليست سوى شكل معدل من الطرز المعروفة في منطقة الشرق آنذاك{[٢٥]، وتعزو (بلقيس محسن)[*] سبب انتشار بعض ملامح العمارة الإسلامية إلى جهود الفتوحات الإسلامية الواسعة للدولة العثمانية التي استطاعت: }نشر سلطاتها على آسيا الصغرى، وامتدت إلى جزر البلقان وتبدو أن هذه الشعوب قد تأثرت بالأساليب التركية (الأناضولية) تأثراً واضحاً في عمائرهم وفنونهم...وكذلك يبدو أن الفن الإسلامي أثر في بلاد الغرب بمظاهر فنية عديدة، كان من أبرزها فيما أنتج في عمارتهم وزخارفهم{[٢٦].

ومن الطرز المعمارية الأخرى التي أضافت إبداعات فضائية جديدة تحمل الأهتمام بالشعور الإنساني المتطلع إلى الإنفتاح والتقدم في العالم هي:

ثانياً- عمارة الرومانسيك Romanesque Architecture:

جاءت هذه التسمية نتيجة أرتباطها بتطبيق الطرز والنظم الإنشائية للعمارة الرومانية، منذ بداية نشؤها ولتبنيها إعادة ما خرب من المنشآت المعمارية الرومانية، نتيجة الهجمات البربرية بعد سقوط الإمبراطورية وبنفس الأسس والملامح المعمارية الرومانية.

بحدود عام ١١٥٠م توصل معماريو الرومانيسك إلى أنماط حديثة من النظم البنائية ذات الطرازية الخاصة بها، ونتيجة ذلك التطور أنتشر في عموم أوربا، وكانت أكثرها

تطبيقاً في كل من (إيطاليا- فرنسا- إنكلترا)، وتعد عمارة كاتدرائية (بيزا) في إيطاليا، أفضل نموذج ساطع للطراز الرومانيسكي الذي أاعتمدت فيه القباب والقناطر المعمارية كأساس.

وتجد الدراسة الحالية أن المحددات التخطيطية لهذه الكاتدرائية، والتي تشبه (الجملونات) وقبتها شبيه بقبة عمارة جامع الأزهر في القاهرة، وشبيهة بعمارة مجلس العموم البريطاني، وكذلك في قبة البيت الأبيض الأمريكي، والتي يمكن أن تكون قد اقتبست لاحقاً من التصاميم المعمارية لقاعات المسارح أثناء فترة عروض مسرحيات شكسبير.

أستمر تطوير المحددات البنائية والتصميمية في النتاجات المعمارية لاحقاً، سواءً في مجالات الطراز الروماني (للأقبية- العقود- الدعائم) والقباب من الطراز الهليني، و(الأبراج- الأعمدة الرقيقة- النوافذ الصغيرة) كإستخدامات للمواد الطبيعية بابتكار جديد خاص بها، ولكن ج.كرمب: }أعتبر أن الظاهرة المشتركة في أقسام هذا الطراز الرومانيسكي، هو العقد النصف دائري، وهذا يميزه عن الطراز الغوطي ذي العقد المدبب{[٢٧]، وبصورة عامة فإن عمارة الرومانيسك، ومن ثم الغوطية أهتمت بالحلول الإنشائية.

كانتا فرنسا وإيطاليا أكثر نشاطاً في تطوير حركة الطراز الرومانيسكي في عمارتها، ومثال ذلك (برج كاتدرائية ومبنى التعميد في بيزا)، فقد أستعملت في البداية الجملونات الخشبية في السقوف، ثم استبدلتها إلى الجسور السقفية، كما أستخدمت الأعمدة المثمنة لتحمل الثقل عليها، لاسيما الأكتاف التي استخدمت كثيراً في الكنائس لمقاومة القوى الدافعة، كما استخدمت الروافد المضلعة (Ribs) مع الجسور[٢٨].

أما جنوب فرنسا والقريب من دول الشرق، فقد برزت فيه المؤثرات الزخرفية العربية الإسلامية، والبيزنطية، وغدت مدينة (تولوز) مركزاً هاماً لطراز مستشرق من طرز الفن الرومانيسكي، وما زال يشاهد من هذا الطراز بعض الأبواب الخشبية في كتدرائية (لوبوي) وهي أبواب منقوشة نقشاً كوفياً بديع التنظيم على نظام زخرفي، وقد أنتشر استعمال هذه الزخارف الكوفية انتشاراً واسعاً بعد ذلك، حتى أمتد إلى إنكلترا نفسها[٢٩].

كان لوسط فرنسا نصيباً من عمارة الرومانيسك، التي خرجت بنظام جديد لمحارب الكنيسة: }فوردت فكرة نظام الكنيسة المثلثة المحاريب من بعض الكنائس الجرمانية الرومانيسكية، إلى مدينة (نويون) وإلى غيرها من بلاد هذه المنطقة، واقتبس المعماريون

نظام الرواق الدائري المحيط بالمحراب[٣٠]، بحيث انتشر نظام عمارة الرومانيسك في عموم أوربا، لتميزها بالأقبية تحت الـ(Rcusses) الخشبية (الجملونات)، بحيث وصلت إلى إنكلترا المجاورة وإلى فرنسا عبر البحر، تصاميم العمارة الرومانيسكية، عند بداية إنشاء عمارة كاتدرائية (دور هام) بين عام (١٠٥٣-١١٣٠)م، والتي امتازت بجمال زخرفتها وأناقتها للأعمدة الرشيقة المتداخلة مع المقنطرات المضلعة والعقود المدببة، لتوفر خلق بناء فضاءات داخلية واسعة ليضم أكبر عدد من المصلين، لاسيما إلى خلق جو روحاني يبعث على الشوق الدائم للحضور تحت سقف هذه المعمارية المتطورة.

ثالثاً- العمارة الغوطية Gothic Architecture (القرن الثاني عشر- السادس عشر):

عرفت العمارة الغوطية بطرازها المتميز خلال المدة المحصورة بين القرن الثاني عشر وحتى السادس عشر، بداية عصر النهضة، حيث كانت عمارة الكنائس بالدرجة الأولى، وذلك لإبراز هيبة وعظمة ومكانة الكنيسة والدين في المجتمع الأوربي.

وخلال المدة التي مرت بها هذه العمارة، مثلت تحولاً تدريجياً نحو عصر جديد يعكس الإندماج الواضح بين التشكيل الخاص بالكنيسة، والفضاءات التابعة لها على مستوى التشكيل المعماري والأصول الإنشائية باستخدام الأقواس المدببة والأبراج المعروفة، والدعامات الساندة- Buttcesaces والدعامات الطائرة- Playing Buttress والأقبية المروحية- Pan Vaults.

والتحول الجديد اعتمد على تغير نظم الحياة الإجتماعية الجديدة، وأسس أصول العمارة السابقة مع التفكير بالتغير نحو الأفضل والذي إنعكس بدوره على العمارة ومعالمها الخارجية والداخلية التي إمتازت بمظاهر الحيوية والقوة والمغامرة والنمو المستمر لتثبيت النسيج المعماري الغوطي.

ويرجح ج.كرمب سبب هذا التحول على أنه: }قد ظل الناس طويلاً ينسبون الفضل الأكبر في حركة التطور المعمارية التي أدت إلى ظهور العمارة الغوطية إلى (سوجر) مقدم الرهبان الذي أشرف على إعادة بناء كنيسة (سان دنيس) التي تم الاحتفال بافتتاح هيكلها

سنة ١١٤٤م}[٣١]، ومن الكنائس والكاتدرائيات الأخرى التي اشتهرت بها العمارة الغوطية كنيسة (نوتردام) في باريس، وكاتدرائية (شارترز) في إنكلترا.

استخدمت العمارة المدنية نماذج فيها مفردات تزينية، حسب وصف المهندسة شيرين: {الأطناف (Corbel) والكتيبة (Bracket) والكنطلة (Cantiliver) وخاصة في القلاع}[٣٢].

تمركزت فنون العمارة الغوطية في المنطقة الشمالية من فرنسا، ومنها وصلت إلى المدن الأوربية في منتصف القرن الثاني عشر، لنشر الفكر الإنساني للحياة اليومية، لتتجلى وتتوسع أساليب البناء الغوطي في المجتمع الأوربي الذي رفض الاعتماد على الماضي السحيق، ومن أهم المدن التي تأثرت بالفنون المعمارية الغوطية إنكلترا في زمن الملك هنري الثاني، أي أثناء النصف الثاني عشر الميلادي، وخاصة الفنون الزخرفية التي استقت في أغلبها من الزخارف المغربية أو العربية، وبهذا تأثرت العمارة الغوطية كسابقاتها بالملامح المعمارية الشرقية، وخاصة الإسلامية منها، وبالزخارف المنقوشة على طريقة التشبه بالكتابة الكوفية ونظم بناء العمارة.

ويعترف المعماري (رون) على أنه: {يشتمل الفن الغوطي على عناصر ترجع أصولها إلى بلاد الشرق، تلك مسألة معلومة منذ زمن طويل ويسمى المعماري (رون) بما له صفاء وذهن ونقاوة فكر، تلك العناصر باسم العناصر الإسلامية}[٣٣].

وتؤكد الدراسة الحالية على أن الطرز الإنشائية والمعمارية للكنائس والكاتدرائيات، جاءت كأساس في خلق وتكوين المحددات المعمارية لقاعة خشبة المسرح وقاعة المتفرجين، لأن منصة المسرح تتجسد عليها الأحداث الدرامية من قبل الممثلين، كما في المذبح داخل صحن الكنيسة، حيث تحدث عليه فعاليات وأحداث درامية بشكل إيحاء من قبل القساوسة والمشاركين بحيث يستقبلها المصلي لأنها أحداث دينية حقيقة تحدث على مذبح الكنيسة، لذلك تبقى المعمارية المكانية الداخلية لصحن الكنيسة ورواقها ومكان المصلين هي قرب القاعدة التي اعتمدت عليها في تفاصيل المعمارية المكانية الداخلية لخشبة المسرح وصالة المتفرجين.

المبحث الخامس

عمارة عصر النهضة... في أوربا Renaissance Architecture

لم تتوقف حركة التطور للعمارة رغم العقبات التي مرّ بها عصر النهضة ومنذ بداية القرن السادس عشر حيث وجدت لها الأرضية المناسبة في تشجيع وتنوع التصاميم والأشكال المختلفة في بناء المنشآت المعمارية، والتوسع في خلق فضاءات جديدة وواسعة وأعتماد نظريات ودراسات حديثة مشتقة من خلق النسب الإنسانية القياسية ولعبة المنظور الذي يخلق عمق واسع للكتل الفيزيائية للأشكال المعمارية والنباتية ولمسات الإبداع في تشكيل التكوين الزخرفي على وجهات الأبنية أو تصاميمها الداخلية.

أرتبط هذا التقدم بتسامي وعي الحركة الإنسانية في عموم القارة الأوربية، وخاصة في المدن التي ظهرت فيها ملامح التحرير والحرية في الحياة بطرح ضرورة تحقيق الذات الإنسانية، ذلك الوعي الذي يعتمد العلم والنظام وتطبيق الديمقراطية الحرة، ونشطت هذه الحركة في إيطاليا ومدن فينيسيا وروما، وبالذات فلورنسا حيث أنشئت فيها مدرسة أكاديمية (Academic Arch) لتطبيق المفاهيم المعمارية الحديثة برئاسة المعمار (ألبرتي- Alberti) عام (١٤٠٧-١٤٧٢م) ومن نشاطاتها المعمارية عمارة (بلازوروشيلا) والتي تمتاز بواجهة تكثر فيها المحددات التصميمية من الأبواب والشبابيك والعقود والأقواس، والتي تفضي بفضاءات داخلية واسعة والتي يمكن استخدامها كفضاء مكاني مسرحي لإنتاج العروض المسرحية، ولتوفر المحددات الداخلية من الأجنحة الجانبية على يمين ويسار المذبح المقدس، والتي تكون في تكوينها المعماري شبيهة أو قريبة من المكونات الداخلية لخشبة المسرح وملحقاتها، وتوفر وجود الفضاء الداخلي الواسع الذي يستوعب أكبر عدد من المتفرجين.

طراز التصميم الداخلي والخارجي لعمارة مستشفى (فوندلنك) في فلورنسا، وكذلك عمارة إنتاج المدرسة الأكاديمية، تسمحان بتواجد فضاء مسرحي خارجي وداخلي يمكن أن يستوعبان عرض مسرحي في الهواء الطلق الخارجي، بحيث تصبح واجهة البناية، كخلفية تعكس مكان أحداث المسرحية التي تتكامل مع متطلبات العرض المسرحي، والتي يمكن أن تظهر المواقف الدرامية والمكانية المطلوبة، بإيحاء المكان والبيئة الزمانية، وصولاً إلى تجسيد الأحداث المطلوبة والتي تصعد من تنامي وتفاعل وتكامل الإيهام المسرحي، الذي يجسد الأجواء الدرامية في طرح الواقع لحقيقة الحدث.

تسارع إنتاج الطرز المعمارية الحديثة، تطلب: }وفي هذه المرحلة قبول المعماريون، النظام والتحديدات التي تتطلبها الناحية الإنشائية، والتي أعتبر فيها المعمار (بلاديو-Plladio) عام (١٥١٨-١٥٨٠) من المعماريين البارزين في فينيسيا... ومن أعماله (فيلاكابرا) في فينيسيا والتي هي قريبة الشبه بالملامح المعمارية للعمارة الإليزابيثية، من حيث الواجهة الأمامية، (بأعمدتها وجملوناتها وقبتها وزخرفتها الخارجية{[٣٤]، والتي قد تقترب من ملامح بناية عمارة المسارح الإليزابيثية في عهد شكسبير، حيث وجود الفضاء الواسع في الباحة الداخلية، المتكون من الجناحين اليمين واليسار والامتداد الأرضي على شكل لسان يشق مكان تواجد المتفرجين في الموقع الأرضي، ووجود الشرفة العليا على شكل جناحين يمين ويسار الطريق الذي يفضي إلى أعلى البرج الذي يتوسط البناية، والتي وظفها شكسبير في بعض عروضه المسرحية، كما في عرض مسرحية (روميو وجوليت) ومسرحية (يوليوس قيصر) الذي تحدث منها (قيصر) في أهم مشهد من أحداث المسرحية لتمثل ملامح مواقع قلاع العصور الوسطى التي جرت فيها الأحداث (شكل ١٠).

من الممكن أن تستثمر المحددات البنائية في عمارة (فيلاكابوا) على الإيحاء بالبيئة المكانية التي تنقل المتفرج إلى أجواء وأماكن مواقع الأحداث المفترضة في مشاهد المواقع الحقيقية التي تقع في روما.

كان الفضل الأكبر لعصر النهضة في الكشف عن عدد المعماريين الفنانين أمثال (ميخائيل آنجلو) في إيطاليا (١٤٧٥-١٥٦٤م) الذي أعتمد في أعماله على إبداعاته الذاتية مع الأخذ من النظم والطرز المعمارية السابقة، والذي نسبت أعماله على ظاهرة العمارة الباروكية، ومن أعماله عمارة (ببيلوتيكا).

وفي فرنسا أسهم الفنان العالمي (ليناردو دافنشي) في وضع التصاميم الأولية لعدد من قصور الأمراء، ففي عام ١٥١٦م عمل في (فونتيلا) مع المعمار (برتيون)، وفي عام ١٥١٩م عمل مع المعمار (دومونيكو داكورتونا) في قصر (شامبور)، مما شجع ذلك معماريو فرنسا للكشف عن إبداعاتهم في عهد الملك (لويس الرابع عشر) عند تنفيذ (قصر فرساي) الذي اعتمد أساساً في تصاميمه المعمارية على الزخرفة وكثرة التماثيل في حافات السطوح وبعض الشرفات، والعقود الكثيرة الشبيهة بالعقود الإسلامية فوق الشبابيك والأبواب والذي يتكون من طابقين، مع كثرة عدد الغرف الداخلية والممرات التي توجد بين الغرف،

والتـي تسـمح بوجـود فضـاء مسرحي داخلـي، يحقق عرضـاً مسرحياً يعتمـد علـى المحددات الموجودة بين فضاءات الغرف، وهذا ما اعتمدته بعض عروض المسرح الحديث، باستغلال مثل هذه الفضاءات الداخلية التي يتواجد فيها المشاهدين ليكون قريباً من تجسيد أحداث العرض المسرحي.

هنـاك شبه واضـح بين طراز الواجهـة الأماميـة لعمارة قصـر (ولتـون) فـي (ولشـا) وبين الواجهـة الأماميـة لعمـارة مسـرح شكسبير (الكـرة) فـي لنـدن (شـكل ١٠)، والـذي صـمم عمـارة قصـر (ولـتن) المعمـار الإنكليزي (أمجـو جـونز- Imigo Jones) عـام (١٥٧٣-١٦٥٢م) والمتأثر بالمعمار الإيطـالي (بـالآديو)[٣٥]. كما ثبت ملامح معمارية خاصة ببيئة ومناخ إنكلترا، بقيت إلى مدة طويلة تعتمد في المدن البريطانية كافة، وخاصة بروز محددات نظـام الجملونـات علـى سقوف الأجنحـة الجانبيـة التـي إعتمـدت فـي عمـارة شكسبير والمنـائر الصغيرة أو العقود على بعض الجوانب من العمارة التي تشبه المنارة الإسلامية، واستقرت هذه المنارة على شكل قبة في (مجلس العموم البريطاني) لحد الآن.

وفي فلورنسا عام ١٥٢٥م أسهم الفنان المعمار (ميخائيل آنجلو) في الكشف عن طراز جديد يعتمد على الطلعات البارزة لمحددات الشبابيك والأبواب على شكل نحت بارز، والتـي هي شبيهة بشرفة عمارة المسرح الإليزابيلثي أثناء فترة وجود شكسبير، والتـي أستغلت في إحدى مشاهد عرض مسرحية (روميو وجوليت) و(يوليس قيصر) (شكل ١٠).

خلال القرون الأربعة التي تخللت المنجزات المعمارية الكبيرة في عصر النهضـة، إستقت بعض الملامح المعماريـة الإسـلامية فـي عمائرها، وفـي العاصـمة الإيطاليـة (رومـا) بالـذات ومـدنها الأخـرى، ففـي صـقلية أقـام (النورمانـديون) العمـائر المتـأثرة بالعمـارة العربيـة الإسلامية بتصميمها وأعمدتها وأقواسها ومقرنصاتها وزخارفها، كما تبدو في جنوب إيطاليا ذات تأثيرات عربية، فضلاً عن أبراج النواقيس في إيطاليا في عصر النهضـة، كانت مقتبسة من أسلوب المآذن المغربية.

كما أعجب الإيطاليون بظاهرة معمارية جميلة شاعت في مصر، أثناء فترة عهد المماليك وهـي تبـادل طبقات أفقيـة فـي أحجار قاتمـة اللـون مـع أخرى زاهيـة استخدموها فـي الواجهات الرخامية المخططة التي شيدت في (بيزا- فلورنسا- جنوا- مسينا)[٣٦]، وقد أستخدم أستخدم هذا الأسلوب في العمارة البيزنطية.

تأثرت العواصم الأوربية الأخرى، بالعمارة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، ففي فرنسا ظهرت العقود المفصصة والزخارف المأخوذة من الكتابة العربية، وكذلك الزخارف المتشابكة والبارزة في العمارة البريطانية، واعتماد نقوش الأرابسك ورسوم أوراق الأشجار وأغصانها والمقرنصات، وكل هذه تظهر في كنيسة مدينة (لوفوف) في بولندا.

تأكد للدراسة الحالية، أن إستنتاجها بأصل بناية عمارة خشبة المسرح الداخلية، مأخوذة من الفلسفة التصميمية لعمارة الكنائس والكاتدرائيات، ومنذ بزوغ عصر النهضة ولحد الآن، ويؤيد ذلك الوصف الذي جاء به (ج.كرمب) للعمارة الداخلية لبعض الكنائس والكاتدرائيات، والتي تتعلق بإضافات معمارية كهياكل في المذبح المقدس، فقد: }امتد بروز هذه الهياكل خارج المذبح... ولعل أفضل الأمثلة لهذه التصاميم المعمارية وأكملها تكويناً للكنيسة البديعة التي كانت قائمة في (فالنسين) والتي تم تشيدها حوالي سنة ١٢٠٠م... فقد كان جناحاها ينتهيان برواق دائري يشبه تمام الشبه الرواق الدائري حول الهيكل المقدس، مع فارق واحد هو أن هذا الرواق الأخير يتشعب إلى ثلاثة هياكل، على حين يتشعب من كل طرف من أطراف الجناحين هيكل واحد، يظهر فيه إتجاه الشرق، أي في نفس اتجاه المذبح، ويعلو هذين الهيكلين، كما يعلو المذبح الرئيسي طابقان مرتفعان، تتفتح من شرفاتهما هياكل تناظر الطابق الأرضي... ولاشك في إن هذه الشرفات، كانت بديعة المظهر إلى أقصى حد بالنسبة لإحاطة سياجها بأنصاف دوائره، وتشعب الهياكل من هذا السياج كما إنه لا جدال في أنها كانت مسقوفة، وقد كان بهذه الكنيسة برجان صغيران، أحدهما في الركن الشمالي الشرقي منها، والآخر في الركن الجنوبي الشرقي في الفضاء، والقائم بين طرفي ذراعها وبين مذبحها الرئيسي، لكن ارتفاعها لم تبعد كثيراً عن مسطح سقف الشرفات؛[٣٧].

ويبرهن ج.كرمب على أن دور الكنيسة في حياة المجتمع اليومية يشبه إلى حد ما فصول من عرض مسرحية: }كانت هذه المظاهر البراقة كلها كانت مقدمة لمسرحية لا نهاية لها، يتخلل فصولها مواكب المصلين في دخولهم وخروجهم على نغمات الموسيقى الشجية من آلة (الآرغن) ودقات الأجراس المهيبة، وهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الكاتدرائية كانت القلب النابض في مدينتها، والصورة المجسمة لأنواع الحياة فيها وتفكيرها، بل إن الكاتدرائية ثمرة من ثمرات عقول الشعب، نبتت ونمت في ظلاله، وسمت من موارده إلى العلا، حتى امتدت أغصانها وانتشرت فروعها ثم ذبلت وماتت حين انقطع إمداده لها؛[٣٨].

المبحث السادس
ما أسفر عنه الإطار النظري من مؤشرات

أولاً- التعريف الإجرائي.

ساهم تشكيل طرز التصاميم الداخلية لعمائر الكنائس والكاتدرائيات الدينية القديمة في تثبيت أسس التصميم المعماري لمساحة المفردات البنائية لسد احتياجات نجاحات العرض المسرحي لمختلف اتجاهات المدارس المسرحية ولحد الآن.

ثانياً- النتائج.

١-الملامح المعمارية لأبنية الكنائس والكاتدرائيات القديمة، فرضت نفسها لتساهم في ترسيخ وتنامي تحديد الفترة الزمنية لبروز الفضاء المعماري المسرحي المتمثل بمساحة المذبح المقدس.
٢-المفردات المعمارية للتكوين الأساسي لتصميم الفضاء الداخلي الذي مثل شكل الصليب، داخل مساحة الكنائس والكاتدرائيات شجع القائمين عليها لتبني تجسيد الأحداث الدرامية المقدسة.
٣-المساحات الفضائية الداخلية للكنائس والكاتدرائيات هيأت فضاءاً واسعاً، اعتمده المعماريون القدماء بنظمهم الأنشائية لتبلور فضاءاً يساهم في استيعاب تجسيد المسرحية الدينية.
٤-المحددات المعمارية الداخلية، شاركت في الإسراع بتنامي توفير الفضاء المكاني الداخلي، لاستقبال الاعداد الكبيرة من المصلين والمتعبدين أثناء تأدية أحداث شروط العبادة لمتابعة ما يحدث من مشاهد درامية على مسرح المذبح المقدس.

ثالثاً- الاستنتاجات.

خلص البحث إلى جملة استنتاجات من أبرزها:

١. ساهم تشكيل الطرز المعمارية الداخلية لمكان المذبح المقدس للعروض الدينية، ذات المساحة الأرضية المرتفعة عن مكان جلوس المصلين، أساساً لتصميم مساحة أرضية لمكان العرض المسرحي والذي استمر لحد الآن مكاناً للعروض المسرحية.

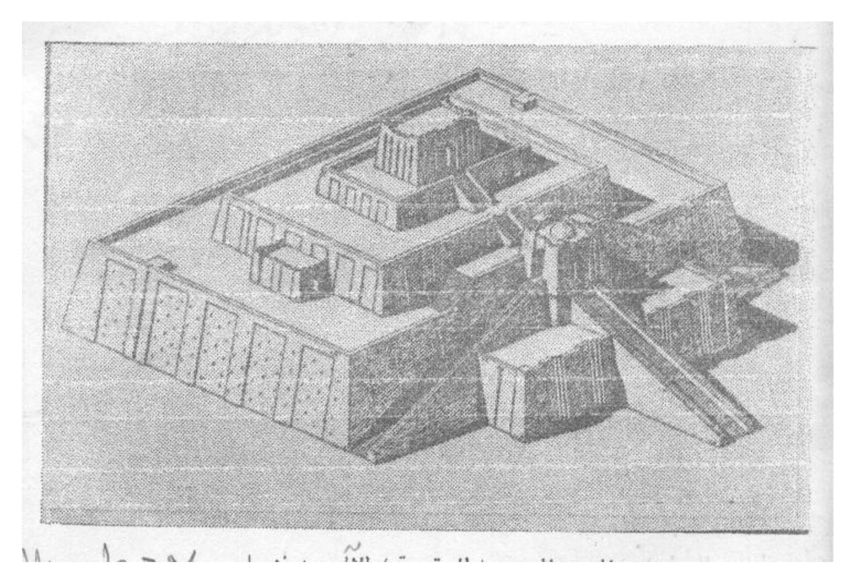
٢. أضاف تصميم المساحة الأرضية لمكان جلوس المصلين المنخفضة عن ارتفاع مساحة المذبح المقدس داخل الكنيسة، لتهيأت مكاناً لجلوس المشاهدين في العروض المسرحية الحديثة.

رابعاً- التوصيات.

١. يوصي الباحث مصممي قاعات العروض المسرحية الحديثة أن يلاقحوا بين تصميم طرز أماكن العروض المسرحية الحالية التي اعتمدت على تصميم مكان المذبح المقدس في الكنيسة.
٢. يوصي الباحث مصممي قاعات العروض المسرحية أن يعتمدوا على تصاميم حديثة تتلاءم وتقنيات الاجهزة التكنولوجية والالكيترونية الحديثة التي تساهم في إضافة الرؤى الجمالية للعروض المسرحية.

خامساً- المقترحات.

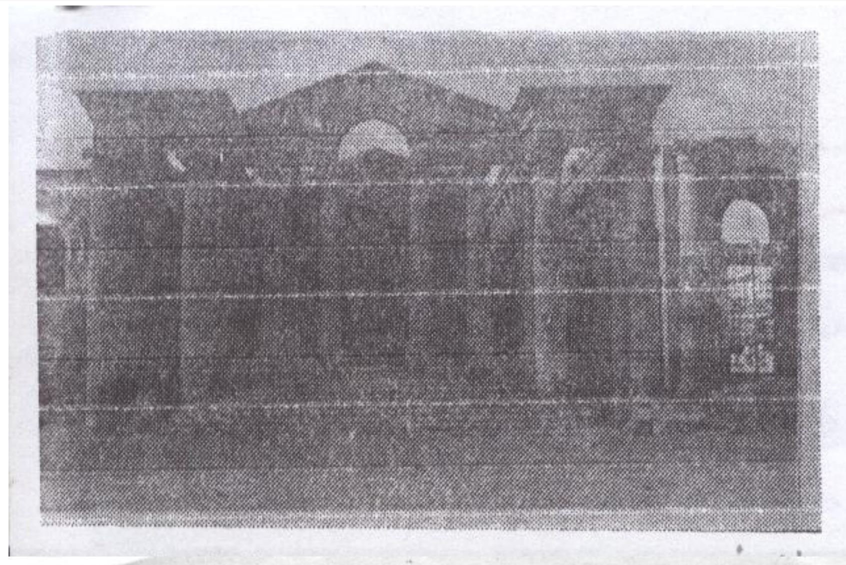
يقترح الباحث أن تتطور مباحث الدراسة إلى مستوى رسالة ماجستير أو دكتوراه بعنوان (العمائر الدينية وتأثيرها اللاحق في تشكيل طرز قاعات العروض المسرحية).

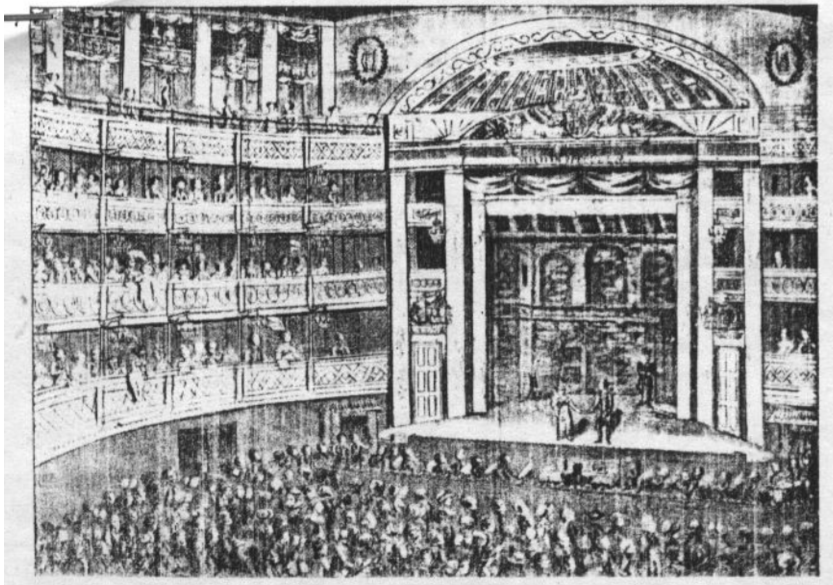


(شكل ١)

العراق في التاريخ – (بغداد: دار الحرية للطباعة) ١٩٨٣.

(٢/١



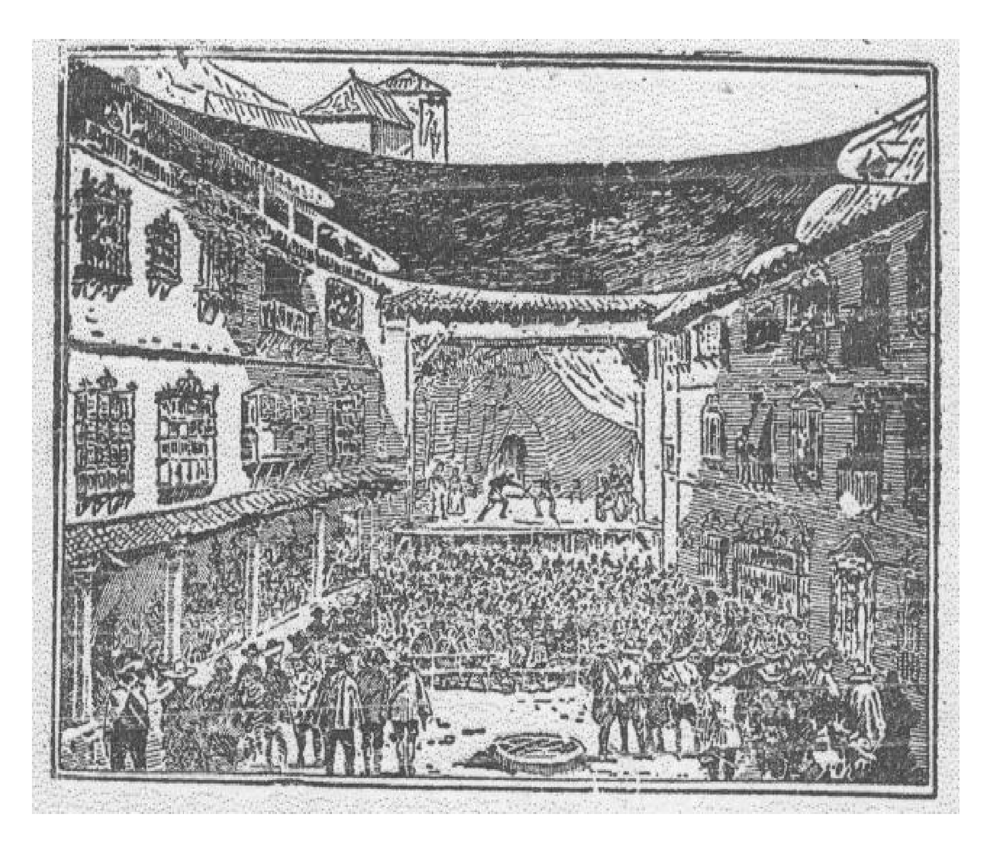


(شكل ٣)

الإقبال الجماهيري، خلق عمارة مسرحية تستوعبه بحجمها ومحدداتها وملحقاتها، لتعمق الروح الدرامية الدينية في سير الأحداث.

المصدر:

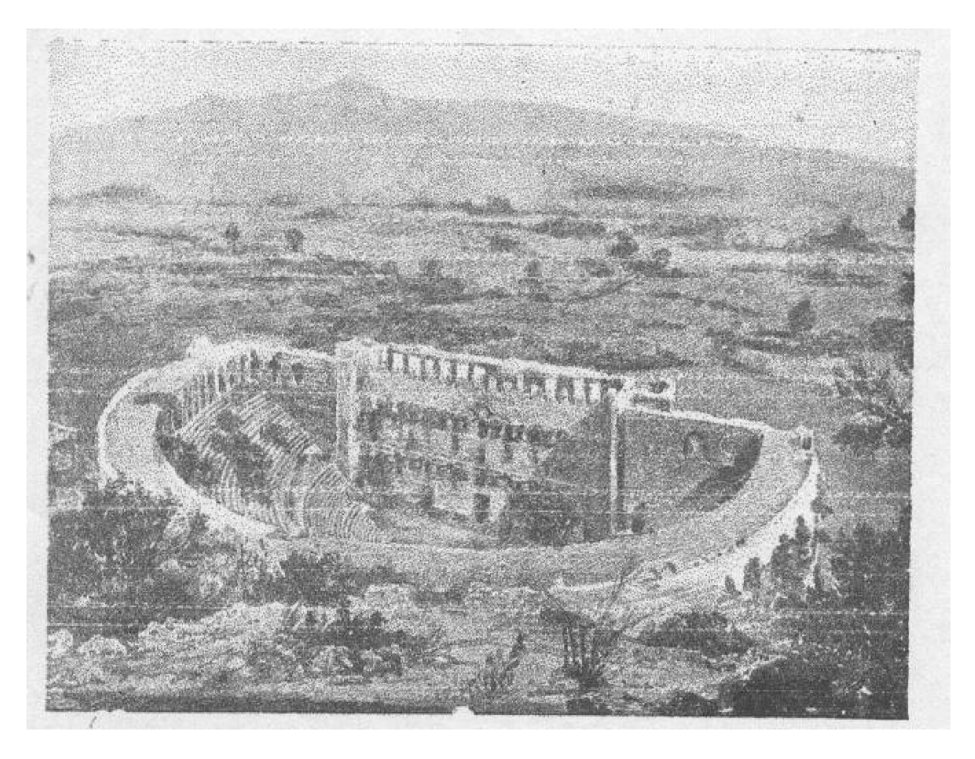
The world of theatre, Marshall Cavendish Books, London W1.



(شكل ٤)

الساحة الوسطية داخل منصة الكنيسة، تزدحم بالمصلين لمشاهدة العوض الدينية في مدينة مدريد في (أسبانيا) عام ١٦٦٠.

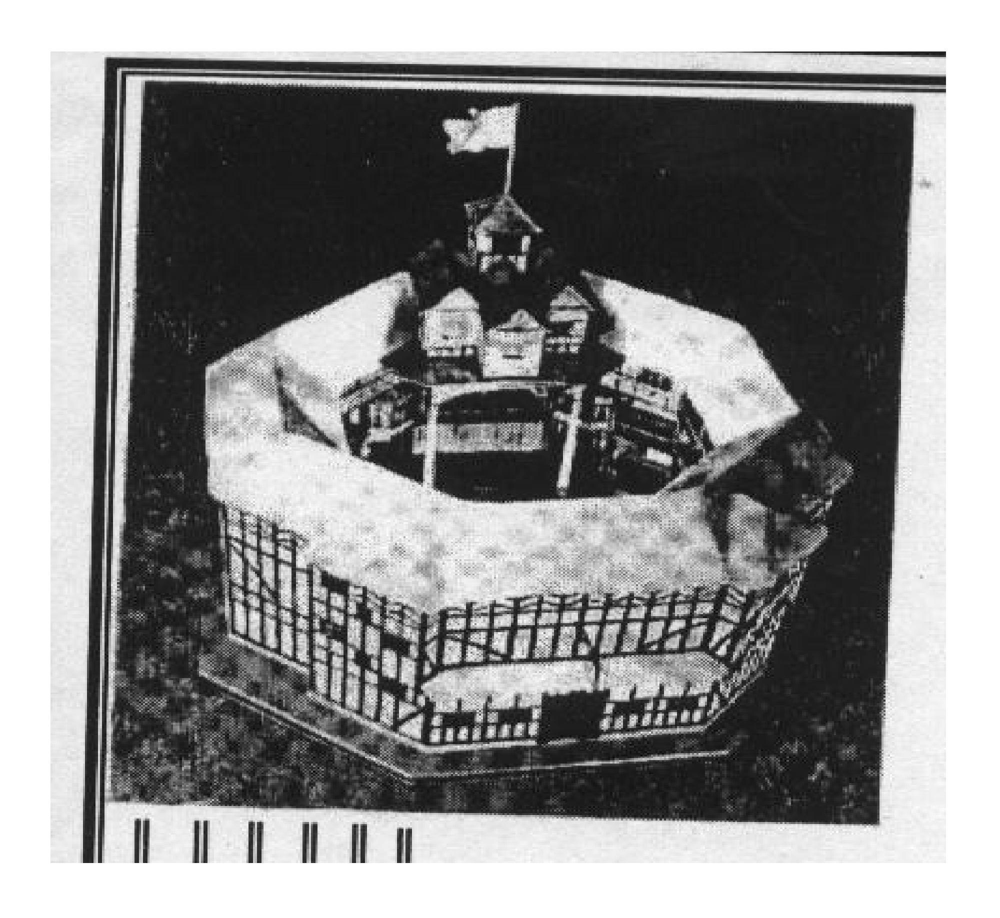
المصدر: تشيني، شلدون–تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة– ترجمة دريني خشبة– (القاهرة مطبعة الآداب – الروضة) ١٩٦٣.



(شكل ٥)

المساحة الواسعة أمام المعبد والقريبة من التلال سمحت بإخراج المراسيم الدينية بعرضها على الهواء، أمام المتعبدين وهم جالسون على سفح التلال في الفترة الرومانية لمسرح مدينة (أسيندوس).

المصدر: تشيني، شلدون – تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة، ترجمة دريني خشبة – (القاهرة، مطبعة الآداب– الروضة) ١٩٦٣.

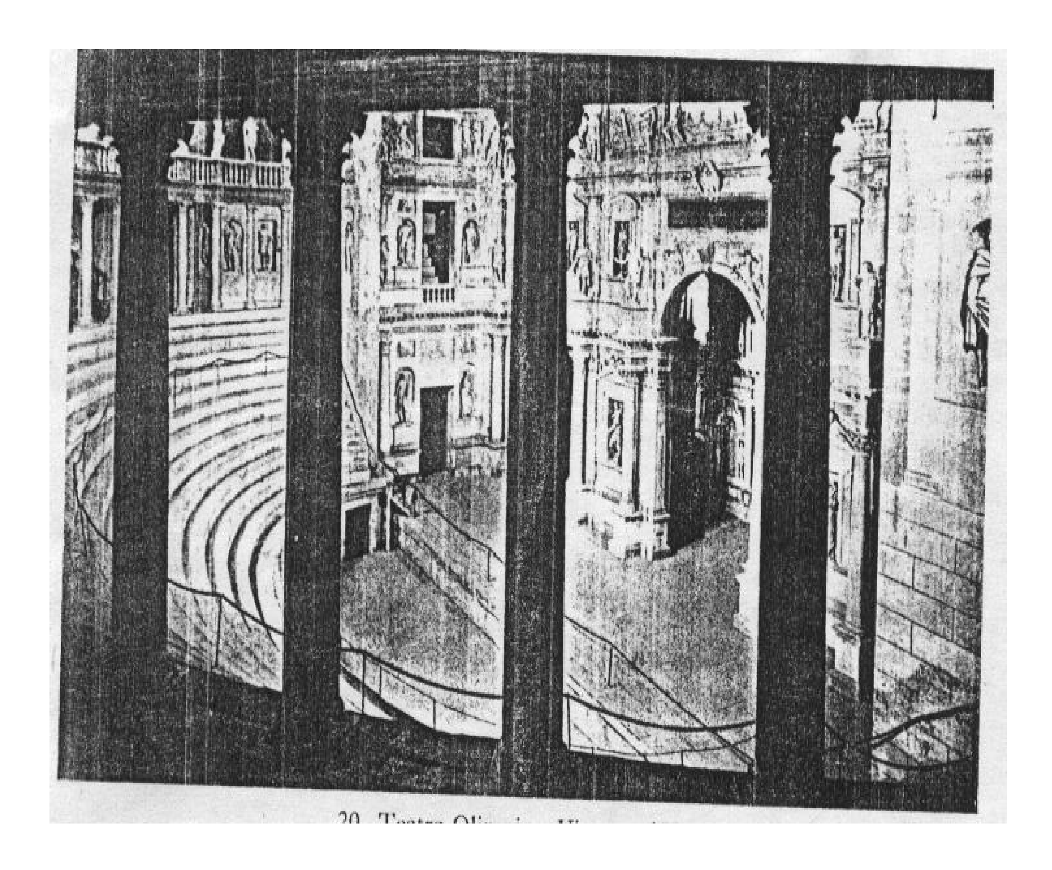


(شكل ٦)

منظر للبناية الخارجية لمسرح (الكرة)، الذي أستفاد من تصاميم عصر النهضة للقاعة الداخلية.

المصدر:

Cecile De Bank, Shakespearean stage production then and now, Hutghtnson – stratford place, London – 1954.

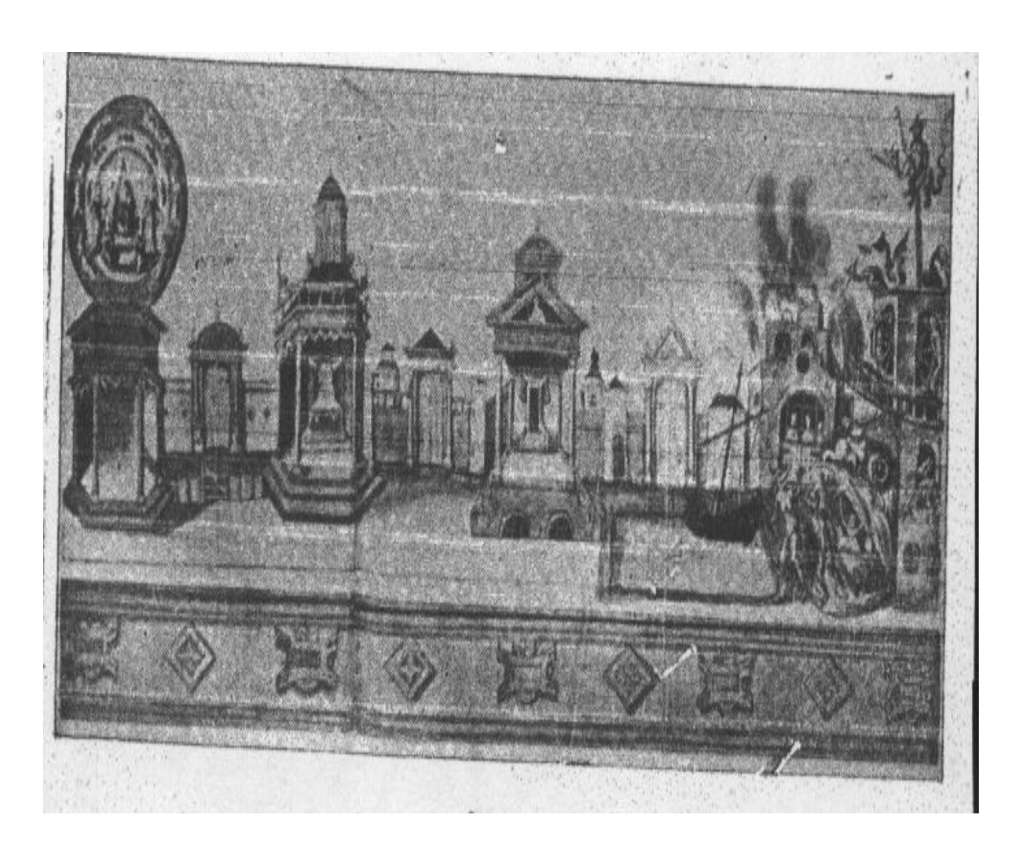


(شكل ٧)

تطور قاعات المسارح الدينية في الفترة الرومانية، سهل عملية الفعل الدرامي بتغير المشاهد الدينية.

المصدر:

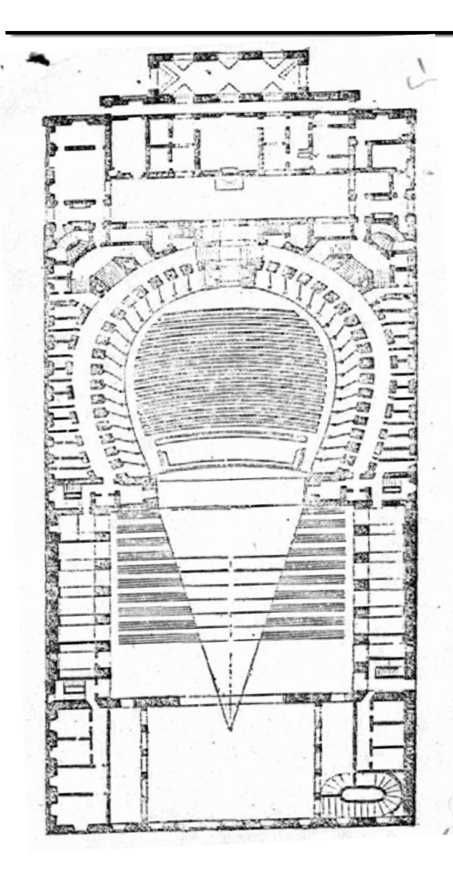
The world of theatre, Marshall Cavendish Books, London W1. 1973.



(شكل ٨)

صورة واضحة لمناظر مشاهد مسرحية دينية فوق منصة الكنيسة الداخلية، لتجسيد الواقعة الدينية سيدنا المسيح عليه السلام.

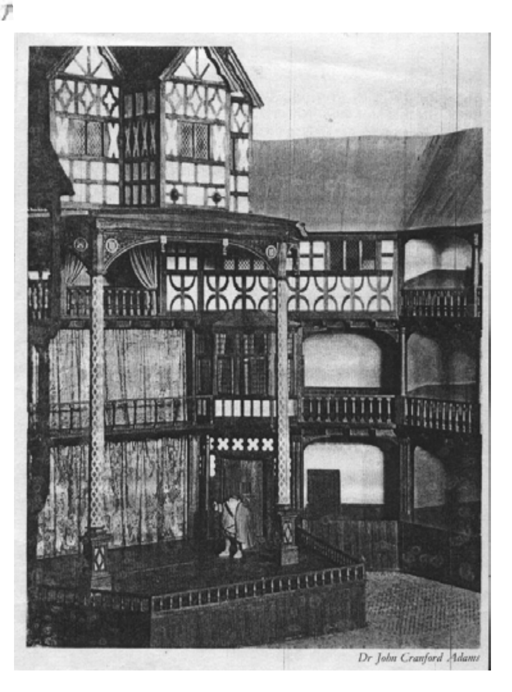
المصدر: لافر، جيمس – الدراما (أزياؤها ومناظرها)– ترجمة مجدي فريد– (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر) ١٩٦٣.



(شكل ٩)

تخطيط لمسقط عمودي لبناية كنيسة على شكل صليب، تضم قاعة عروض دينية، تهيء الصدق الدرامي والاندماج النفسي لدى المصلين، ولدى الممثلين من رجال الدين، في القرنين (الثامن عشر والتاسع عشر) في دار أوبرا (لاسكلال في ميلان).

المصدر: لافر، جيمس- الدراما (أزياؤها ومناظرها- ترجمة مجدي فريد- (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر) ١٩٦٣.



(شكل ١٠)

البناية الداخلية لقاعة عروض مسرحيات شكسبير (الكرة) جعلت المتفرجين جزءاً متمماً للأحداث الدرامية.

المصدر:

Cecile De Bank, Shakespearean stage production then and now, Hutghtnson – stratford place, London – 1954.

هوامش البحث

(1) خوان بانا وبونتا، العمارة وتفسيرها، ترجمة: سعاد عبد علي مهدي- بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٦، ص٢٨.

(2) تقي الدباغ، مقدمة في علم الآثار، الموسوعة الصغيرة ٨٨، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨١: ص٧٩.

(*) البلايستوسين: هو العصر الخامس من الزمن الجيولوجي الحديث الذي شمل عصر الأيوسين والأوليكوسين والبلايوسين والبلايستوسين وحديثاً الهولوسين، ويعتبر هذا العصر من أهم العصور الجيولوجية بالنسبة إلى حياة الإنسان، إذا تطورت فيه البيئة الطبيعية حتى استقرت ما هي عليه الآن. ينظر: د.تقي الدباغ، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) ينظر عامر سليمان، العراق في التاريخ- بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣، ص٢١٣.

(4) عامر سليمان، المصدر السابق: ص٢١٢.

(5) عامر سليمان، المصدر نفسه: ص٢١٣.

(6) عامر سليمان، المصدر نفسه: ص٢١٢.

(7) طه باقر، معابد العراق القديم: (سومر ٣)، ١٩٤٧: ص١٤.

(*) نعمت إسماعيل علام: كاتب ومؤرخ مصري، خريج جامعة نيويورك- قسم تاريخ الفنون، فرع الماجستير، يعمل مدرس في كلية الآداب- قسم تاريخ الفنون في مصر.

(8) نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط والعالم القديم (القاهرة، دار المعارف بمصر)، ١٩٧٥: ص٢٦٩.

(**) أندرية أيمار: كاتب فرنسي يعمل أستاذ في السوربون، ساهم مع الكاتب الفرنسي (جانين أوبوابه) أمين متحف غيمة، في تأليف سبعة مجلدات بعنوان (تاريخ الحضارات العام) المترجم إلى العربية. ينظر: تاريخ الحضارات العام، الشرق واليونان القديم، لبنان- بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٤.

(9) أندرية أيمار، المصدر السابق: ص٣٠٢.

(*) كان هذا العمود من أقدم الطرز الإغريقية وينسب إلى القبائل الدورية ويتميز بالبساطة مع العظمة، ويركز هذا العمود على الأرض بدون قاعدة ويضيف في إتجاه القمة، ويوجد بجسمه قنوات محفورة رأسية ويعلو العمود إسطوانة، ثم تاج بسيط تعلوه كتلة مربعة يرتكز عليها العتب، ومن المعتقد أن شكله مستمد من شكل العمود ذي القنوات المصري الذي وجدت أمثلة منه في مقابر بني حسن والدير البحري. نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٣٧٠.

(١٠) نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٧٠.

(**) أستاذة مادة تاريخ العمارة في كلية الهندسة، القسم المعماري، بغداد، مؤلفة لعدة كتب خاصة بتاريخ العمارة.

(١١) شيرين إحسان، لمحات من تاريخ العمارة والحركات المعمارية وروادها (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية العامة)، ١٩٨٧: ص١٩-٢١.

(*) د.سلمان إبراهيم الخطاط: عمل أستاذاً لمادة الخط والزخرفة في كلية الفنون الجميلة، قسم الخط والزخرفة مؤلفاً لكتاب الفن البيئي لطلبة قسمي التصوير والفنون التشكيلية في بغداد.

(١٢) سلمان إبراهيم، الفن البيئي (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي- جامعة بغداد، مطابع الحكمة للطباعة والنشر)، ١٩٩٠: ص٩٦.

(١٣) ينظر: د.نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٦٩.

(**) ظهر هذا الطراز أولاً في أتيكا وأيونياً وتراقياً على يد الأيونيين وعنهم استمد أسمه، ويرتكز هذا العمود على قاعدة تفصله عن الأرض، وإن كان جمال العمود الدوري ينسب إلى قوة مظهره وبساطة تاجه، فإن الطراز الأيوني يتميز برقة البدن وجمال التاج المزخرف بشريط حلزوني من الجهتين، وأشهر المعابد التي ينسب إلى هذا الطراز معبد الأريختيون. نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٧٠.

(*) ينسب هذا العمود إلى مهندس من مدينة كونيث، ولا يختلف عن العمود الأيوني إلا في شكل تابعه ونسبه الذي يتركب من مجوعة من أوراق نبات الاقتباس- ثمانية في كل صنف- وتتبادل الأوراق مع أوراق الصف الذي يعلوها، ولم يستخدم هذا العمود كثيراً

في المعابد الإغريقية، ووجد غالباً في المباني التذكارية ومن أشهر العمائد التي وجد بها نصب (ليزيكرات) الذي أقيم في أثينا في الحقبة ٣٣٥-٣٣٤ق.م. نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٧١.

(١٤) شيرين إحسان، لمحات من تاريخ العمارة والحركات المعمارية وروادها، المصدر السابق: ص٢٣.

(١٥) ينظر: نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٨٦.

(١٦) نعمت إسماعيل، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٧) نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٨٦.

(١٨) أندرية أيمار، تاريخ الحضارات العام، المصدر السابق: ص٢٢٠.

(*) قوس الإمبراطور قستنطين: يظهر فيه ثلاثة عقود متجاورة أكبرها القوس الوسيط ويزخرف الواجهة من الجهتين، أربعة أعمدة من الطراز الكورنثي، ويوجد فوق كل قوس من الأقواس الجانبية ميداليتين بها نقوش بارزة. ينظر: نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٨٩.

(*) الكالسيوم: هو بناء مستدير تقريباً، ويحيط بمكان اللعب مدرجات من ثلاث طبقات ويوجد بهذا المبنى ثلاث أنواع من الأعمدة، الدوري وتظهر في الدور الأول، الأيوني ويظهر في الدور الثاني والكورنثي ويظهر في الدور الثالث. نعمت إسماعيل، المصدر السابق: ص٢٨٧. (شكل ٧).

(١٩) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٠) شيرين إحسان، لمحات من تاريخ العمارة، مصدر سابق: ص٢٣.

(٢١) ج.كرمب، تراث العصور الوسطى، القاهرة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، ١٩٦٥: ص٨٨.

(٢٢) الأردايس نيكول، المسرحية العالمية، ترجمة محمود حامد شوكت، (الجزء الأول)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب.ت: ص٢٠٣.

(*) ج.كرمب وإ.جاكوب: أشرفا على مجموعة بحوث تتناول (تاريخ فترة العصور الوسطى) وفي مختلف المجالات الحياتية، من خلال إصدار سلسلة من الكتب على شكل أجزاء

بعنوان (تراث العصور الوسطى) تصدر في مصر بمعاونة المجالس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية.

(٢٣) ج.كرمب، تراث العصور الوسطى، المصدر السابق: ص٩٥-٩٦.

(٢٤) شيرين إحسان، لمحات من تاريخ العمارة، المصدر السابق: ص٢٩-٣٠.

(٢٥) ج.كرمب، المصدر السابق: ص٩١.

(*) مؤلفة كتاب (تاريخ الفن العربي الإسلامي) الذي تناولت فيه العمارة وفنونها تاريخياً من قبل الإسلام وإلى العصر العباسي، وأثر الفن الإسلامي في بلاد الغرب، والكتاب مخصص لطلبة الصف الثالث لكلية الفنون الجميلة، قسم الفنون التشكيلية.

(٢٦) بلقيس محسن، تاريخ الفن العربي الإسلامي، بغداد، مطبعة دار الحكمة، ١٩٩٠: ص٢٣٥.

(٢٧) ج.كرمب، المصدر السابق: ص٨٨.

(٢٨) شيرين إحسان، المصدر السابق: ص٤٤.

(٢٩) ج.كرمب، المصدر السابق: ص٩٣.

(٣٠) المصدر نفسه: ص١٠٢.

(٣١) ج.كرمب، المصدر السابق: ص١٠٣.

(٣٢) شيرين إحسان، المصدر السابق: ص٤٧.

(٣٣) ج.كرمب، المصدر السابق: ص٨٩.

(٣٤) شيرين إحسان، المصدر السابق: ص٥٣.

(٣٥) شيرين إحسان، المصدر السابق: ص٦٠.

(٣٦) بلقيس محسن، المصدر السابق: ص٢٣٦.

(٣٧) ينظر: ج.كرمب، المصدر السابق: ص١١٥-١١٦.

(٣٨) المصدر نفسه: ص١٢٧.

المصادر والمراجع

١. إيمار، أندرية– تاريخ الحضارات العام، (الشرق واليونان القديم)، لبنان– بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٤.

٢. الدباغ، تقي– مقدمة في علم الآثار، (الموسوعة الصغيرة، ٨٨)، بغداد– دار الحرية للطباعة والنشر، ١٩٨١.

٣. الخطاط، سلمان إبراهيم– الفن البيئي، بغداد– مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

٤. جاكوب، ج.كرمب– تراث العصور الوسطى، القاهرة، المجالس الأعلى لرعاية الفنون، ١٩٦٥.

٥. سليمان، عامر– العراق في التاريخ، بغداد– دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣.

٦. شيرزاد، شيرين إحسان– لمحات من تاريخ العمارة والحركات المعمارية وروادها، بغداد– دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.

٧. علام، نعمت إسماعيل– فنون الشرق الأوسط والعالم القديم، القاهرة– دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.

٨. محسن، بلقيس– تاريخ الفن العربي الإسلامي، بغداد– مطبعة دار الحكمة، ١٩٩٠.

٩. نيكول، الأردايس، المسرحية العالمية– ترجمة: محمود حامد شوكت، (الجزء الأول)، القاهرة– مكتبة الإنجلو المصرية، ب.ت.